حاشية

﴿ التوضيح والتصحيح ★ لمشكلات كتاب التنقيح ﴾

للعلامة الغطريف . المضطلع باعباء التحرير والتأليف . النحرير

الهمام الشيخ سيدي محمد الطاهر ابن عاشور الشريف القاضي

المالكي بالقطر الافريقي حرس الله مهجته . وادام

بهجته . على شرح تنقيح الفصول في الاصول

لمؤلفه الامام الكبير شهاب الدين احمد بن

ادريس القرافي المالكي المتوفى

سنة ٦٨٤ رحمه الله وقد

زينت هوامشها

الشرح

المذكور

﴿ طبعة اولى - جزء اول ﴾

﴿ حقوق الطبع محفوظة للمؤلف ﴾

طبع بمطبعة النهضة نهج الجزيرة عدد ١١ تونس

١٣٤١

حاشية

التوضيح والتصحيح ★ لمشكلات كتاب التنقيح

للعلامة الغطريف . المضطلع باعباء التحرير والتأليف . النحرير

الهمام الشيخ سيدي محمد الطاهر ابن عاشور الشريف القاضي

المالكي بالقطر الافريقي حرس الله مهجته . وادام

بهجته . على شرح تنقيح الفصول في الاصول

لمؤلفه الامام الكبير شهاب الدين احمد بن

ادريس القرافي المالكي المتوفى

سنة ٦١٤ رحمه الله وقد

زينت هوامشها

الشرح

المذكور

م

طبعة اولى ـ جزء اول

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

طبع بمطبعة النهضة نهج الجزيرة عدد ١١ تونس

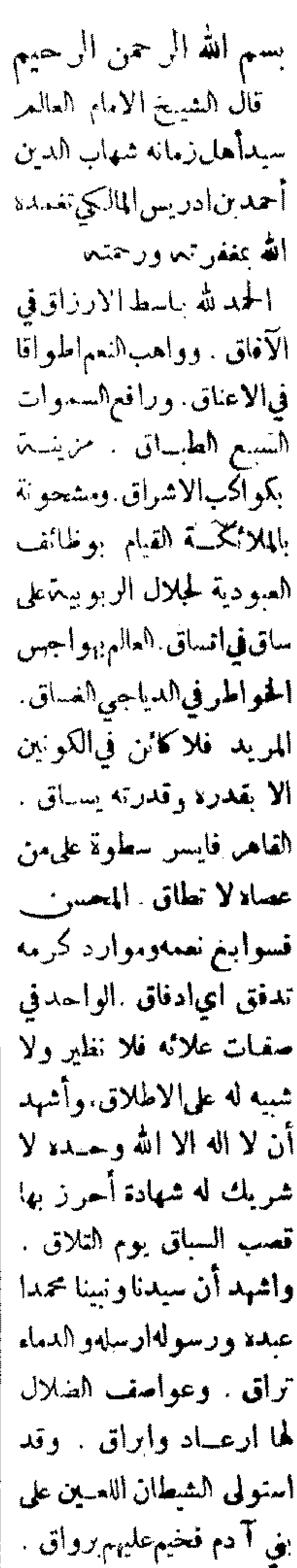
١٣٤١

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

خير مفهوم من فحوى كل كلام . وافضل منطوق من شفاه المحابر والسنة الاقلام . حمد الله تعلى مفيض عموم الفضائل . المخصوص بالغنى المطلق والوجود الكامل . وأولى ما جاء على اثره . وحقق معنى انشائه صورة خبره (١) . الصلاة على رسوله المفضل باصول الشريعة والبرهان . والمؤيد بالاعجاز الظاهر من البيان . وعلى آله واصحابه

(١) قولي و حقق معنى انشائه صورة خبره الخ اردت به الاشارة الى ان جملة الصلاة متمحضة للثناء والتعظيم لانها خبر مستعمل في الانشاء لعلاقة التحقق لصدورها عمن لا خلاف في اخباره فكان استعمالها في الانشاء مشيرا الى عدم احتمالها للكذب فلذلك حقق معناها الانشاءي خبريتها الصورية فكيفما جملتها صدقت لتظاهر لفظها ومعناها على غرض واحد . واشرت ايضا الى انها صالحة لان يراد منها الصورة والمعنى معا بناء على جواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فتكون شاهدا لذلك في المفرد والمركب لان الصلاة مستعملة في الامرين كما احتج به مجيزه فتكون الجملة ايضا مستعملة في حقيقتها وهو الاخبار والمجاز وهو الانشاء فتكمل بها الحجة


بسم الله الرحمن الرحيم
قال الشيخ الامام العالم سيد أهل زمانه شهاب الدين أحمد بن ادريس المالكي تغمده الله بمغفرته ورحمته
الحمد لله باسط الارزاق في الآفاق . وواهب النعم اطواقا في الاعناق . ورافع السموات السبع الطباق . مزينة بكواكب الاشراق . ومشحونة بالملائكة القيام بوظائف العبودية لجلال الربوبية على ساق في اتساق . العالم بهواجس الخواطر في الدياجي الغساق . المريد فلا كائن في الكونين الا بقدره وقدرته يساق . القاهر فايسر سطوة على من عصاه لا تطاق . المحسن فسوابغ نعمه وموارد كرمه تدفق اي ادفاق . الواحد في صفات علائه فلا نظير ولا شبيه له على الاطلاق . وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة أحرز بها قصب السباق يوم التلاق . واشهد أن سيدنا ونبينا محمدا عبده ورسوله ارسله والدماء تراق . وعواصف الضلال لها ارعاد وابراق . وقد استولى الشيطان اللعين على بني آدم فخيم عليهم برواق . واعتقد حصول امنيته من آدم وذريته وانه قد فاق .

ولم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاهد في الله حق جهاده بالمعجزات الباهرة والمواعظ البالغة والسمهرية العالية والسيوف الرقاق. حتى خزي الشيطان وحزبه وخضعت منهم الاعناق. فتارة بالقتل وطورا بالاسر وحينا بالاسترقاق. واستولى حزب الله في الآفاق على اهل الشقاق والنفاق. وعلت اعلام التوحيد في جميع الاقطار واخفق الشرك أي اخفاق. فأقيمت المناسك وسيقت النسائك وأمنت في السباسب الرفاق. وعصم المال المنهوب والعرض المناوم والدم المهراق. واتصل عجيج الاصوات بين الارضين والسموات بأنواع التسبيح والتمجيد والتحميد في رؤس المنابر وشواهق المنائر في جميع الآفاق. وطهر البيت الحرام من ﴿٣﴾ فواحش رجس الاصنام ومعاقد الآثام وسالت اليه جميع الاباطح باعناق النياق. يحملن من الاولياء والاصفياء كل نجيب نجيب مشتاق. فكمل الدين واستقر اليقين ودام العز والتمكين الى يوم الجمع والسياق. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه ومحبيه صلاة يجزيه الله تعالى بها أفضل الجزاء عن أعظم المشاق. ونسعد بها سعادة الابد على مر الامد ولحوزبها أفضل الخلاق(١) من غير إخلاق ﴿اما بعد﴾ فان كتاب تنقيح الفصول في اختصار المحصول كان الله يسره علي ليكون مقدمة أول كتاب الذخيرة في الفقه ثم رأيت جماعة كثيرة رغبوا في افراده عنها واشتغلوا به فلما كثر المشتغلون به رأيت أن أضع له شرحا يكون عونا لهم على فهمه وتحصيله وأبين فيه مقاصد لا تكاد تعلم الا من جهتي لاني لم انقلها عن غيري وفيها غموض وأوشح ذلك ان شاء الله تعالى بقواعد جليلة وفوائد جميلة ابتغاء لثواب الله عز وجل ووجهه الكريم وهو الوهاب لكل نعمة والدافع لكل نقمة وهو ولينا في الدنيا والآخرة والمسئول بجلاله المبتهل لعلائه في الاعانة على خلوص النية وحصول البغية في جميع الاعمال من الاقوال والافعال وهو حسبنا ونعم

أيمة الدين الذين جلوا اعلامه. وراشوا للرماة عنه سهامه. ﴿اما بعد﴾ فدونك ايها الخاطب مخدرات المعاني من حجابها. والآتي فصول اصول الفقه من ابوابها. دررا تزين عندك جيدها. ومفاتيح تحل عنك ما ارتج وصيدها. ونبراسا يضيء لك المسلك الصريح. من مسالك كتاب التنقيح فانه جمع فوائد عزت عن ان تمام. واستوعب مسائل اصول الفقه بما ليس وراءه للمستزيد مرام. على انه صعب الثنايا. شديد الخبايا. محتاج لرفع حجابه. وتبيان مرامي شهابه. فكثيرا ما تالقت منه بروق الاشكال ليلا. واجلبت كتائبه على الناظرين من الحيرة رجلا وخيلا. وكنت قد انتدبت لتدريسه. والتقاط ما تناثر من نفيسه. فلما سهل الله اتمامه. واستحالت القتادة منه ثمامة. وجدت ما علقته عليه يصلح ان يبرز تاليفا مستقلا. ويحل من نفوس الطالبين محلا. فان نفوسهم لم تزل تتقصى آثار شرائده. وتتوخى تحصيل فوائده. فتحول دون امانيهم قلاقة تركيبه. كما تحول دون الخليل شراسة حبيبه. وعسى ان يجعلوا هذا التعليق حجر الاساس. فيشيدوا عليه من صروح المعارف ما يبهت الناس. واول ما صرفت اليه الهمة في هاته الحاشية هو تحقيق مراد المصنف رحمه الله ثم تحقيق الحق في تلك

(١) الخلاق كسحاب النصيب ومنه قوله تعالى « لا خلاق لهم في الآخرة » وقوله اخلاق مصدر اخلق الثوب بلي اهـ مصححه

المسائل مع تمثيلها بالشواهد الشرعية . وتنزيلها على ما ليس متداولا من الفروع الفقهية .لتكون في ذلك دربة على استخدام الاصول للفقيه وقد اعرضت عن التطويل بجلب الاقوال. لان في ذلك ما يضيع الزمان ويؤدي الى الملال . وعن الاكثار من المسائل والفوائد . والتطوح الى المستطردات الشوارد . فان في هذا الكتاب وفاء بما يحتاج اليه من صميم علم الاصول بما ضمت عليه جوانح العبارات.وأومأت اليه لواحظ الاشارات . وتعرضت الى ترجمة من لم تكن ترجمته شهيرة . او كان في ذكره عبرة للمتعلم وبصيرة . قال شهاب الدين رحمه الله ﴿ الباب الاول في الاصطلاحات وفيه عشرون فصلا ﴾ اراد من هذا الباب بيان الفاظ اصطلح اهل هذا العلم عليها يكثر ورودها في اكثر المواضع من كلامهم ويتوقف على بيانها فهم قواعدهم فلا يكون الناظر في كتاب من كتب علومهم مستفيدا تمام الاستفادة ما لم يعلم معاني تلك الالفاظ من وقت الشروع والذي ذكره المصنف هنا نوعان اولهما مسائل من علم الاصول سياتي البحث فيها ولكن التربص بالشارع في هذا الكتاب الى وقت الوصول لها يحول دونه ودون فهم المراد منها عند وقوعها في اثناء المباحث من الآن فذكرها هنا مقدمة كتاب . النوع الثاني مسائل من علوم اخرى نقلت الى هذا العلم وجعلت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه وهذه مقدمة علم الاصول فقد اعتاد علماء هذا الفن تصديره بذكر مسائل ترجع الى ثلاثة علوم : العربية والاحكام والكلام لاستمداد علم الاصول منها اما العربية فلان الكتاب والسنة ومنهما معظم الادلة عربيان . واما الاحكام فهي شعبة من شعب علم الفقه ولكنها أخذت هنا باعتبار كونها شائعة متعارفة بين المسلمين قبل تدوين علمي الفقه والاصول لما يعرفه كل احد من قولك

الوكيل * وقع في الخطبة (١) (أنزل الرسالات المشتملة على الخيرات وفضلنا بها وفيها على سائر الفرق والعصابات) معنى فضلنا بها ان مخاطبة الله تعالى عباده تشريف لهم فنحن مفضلون بها أي بالمخاطبة بها ومعنى فيها أي أنزل فيها قوله تعالى «كنتم خير امة أخرجت للناس» فنص في هذه الرسالة العظيمة على تفضيلنا على جميع الامم فلو لم ينزل الله تعالى هذه الآية في القرآن لكنا مفضلين بها لا فيها فلما انزلها صرنا مفضلين بها وفيها

﴿ الباب الاول ﴾ في الاصطلاحات وفيه عشرون فصلا

(الفصل الاول في الحد الحد هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الاجمال) انما بدأت بالحد في هذا الكتاب لان العلم اما تصور أو تصديق

---

(١) قوله وقع في الخطبة يعني خطبة المتن التي استغنى عنها بخطبة الشرح طالعها : الحمد لله ذي الجلال الذي لا تدركه الغايات الخ وقفنا عليها في نسخة من المتن مجردة ضمن مجموع عدد (٢٢٨٢) بالمكتبة الصادقية اه مصححه

حرام وواجب فلا يرد ما يقال انه يلزم توقف الاصل على فرعه ولذلك
قال ابن الحاجب ان المراد تصورها اي تصور حقائقها واقسامها اي لانها
الغاية من ادلة الاصول . واما الكلام فلان علم الكلام اسم للعلم الجامع
لتحقيق مدارك العلوم النظرية بوجه لا يخالف الاصول الشرعية فهو
قد اودع مسائل المنطق والفلسفة بعد تجريدها مما يجافي الدين فلما
كان للاصولي فضل احتياج الى قواعد من هذين العلمين وكان علم
الاصول ومنازع الاجتهاد تشغل جل وقت المشتغل بها لزمهم
ان يكفوا طلاب علمهم مؤنة مايحتاجون اليه من هذين العلمين لصون الذهن
عن الخطأ في النظر ولم يرضوا ان يتنازلوا الى اخذها من علم غير اسلامي
لئلا يكون علمهم الذي هو رئيس العلوم الشرعية على التحقيق مستمدا
من علم غير اسلامي هذا قصارى ما نوجه به صنيعهم في الاستمداد
من الكلام . ووجه ابن الحاجب ذلك بما لا يتم وانما يصلح ان يجعل
توجيها لاحتياج صحة الايمان الى علم الكلام . وبهذا يظهر ان هذا
الباب مقدمة علم وكتاب معا ولاضير في ذلك عند التحقيق . غير ان اهل
الاصول جروا على ابتداء كتبهم بتعريف العلم ثم يذكرون بعد ذلك
المبادي والمصنف رحمه الله عكس فقدم تعريف الحد على تعريف اصول
الفقه وله وجه وجيه . وهو ان البحث عن تعريف الحد لا غرض منه
الا التحقق فيما يرد من التعاريف كتعريف العام والمجمل مثلا ليعلم الجامع
والمانع من غيره ولما كان تعريف علم الاصول محتاجا الى ذلك كان
البحث عن تمييز احكام الحدود جديرا بالتقديم على كل تعريف يرد في
هذا العلم على ان المصنف ترك توجيهه بهذا وعدل الى الجواب الراجع
الى ان العلم تصور وتصديق والتصور سابق على التصديق الخ وهو
لا يحسن هنا بل يحسن من المنطقي الذي يبحث عن طرق العلم لان

به والتصديق مسبوق بالتصور فكان التصور وضعه ان يكون قبل التصديق والتصور انما يكتسب بالحد كما ان التصديق لا يكتسب الا بالبرهان فكان الحد متقدما على التصور المتقدم على التصديق فالحد قبل الكل طبعا فوجب ان يقدم وضعا فلذلك تعين تقديم الحد أول الكل وهذا السبب أيضا في تقديم الباب الاول في الاصطلاحات فان الاصطلاحات هي الالفاظ الموضوعة للحقائق واللفظ هو المفيد المعنى عند التخاطب والمفيد قبل المفاد فاللفظ ومباحثه متقدمة طبعا فوجب ان تتقدم وضعا قال الغزالي في مقدمة المستصفى اختلف الناس في حد الحد فقيل حد الشيء هو نفسه وذاته وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع فقال ثالث تصير حينئذ هذه المسألة مسئلة خلاف وليس الامر كما قال هذا الثالث فان القائلين الاولين لم يتواردا على محل واحد بل الاول اسم الحد عنده موضوع لمدلول لفظ الحد والثاني اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه ومتى كان المعنى مختلفا لم يتواردا فلا خلاف بينهما قال والمختار عندي ان الشيء له في الوجود اربع رتب الاولى حقيقته في نفسه الثانيه ثبوت مثاله في الذهن ويعبر عنه بالعلم التصوري الثالثة تأليف أصوات بحروف تدل عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس الرابعة تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة والكتابة تبع للفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع للعلم والعلم تبع المعلوم فهذه الاربعة متطابقة متوازية الا أن الاولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان في الاعصار والامم والآخرين وهما اللفظ والكتابة يختلفان في الاعصار والامم لانهما موضوعات ﴿ ٦ ﴾ بالاختيار والحد مأخوذ من المنع وانما استعير لهذه المعاني لمشابهتها في معنى المنع قلت ومنه سمي السجان حدادا لانه يمنع المعتقل من الخروج من السجن وسميت الحدود حدودا لانها تمنع الجناة من العود الى الجنايات قال فانظر أين تجد المشابهة في هذه الاربعة فاذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء بخصوصه لان حقيقة كل شيء ليست لغيره وثابتة له فهي جامعة مانعة واذا نظرت الى الصورة الذهنية وجدتها أيضا كذلك والعبارة أيضا كذلك لانها

موضوع علمه هو المعلوم من حيث هو تصور وتصديق فيقدم في الوضع ما هو مقدم منهما في الطبع اما الاصولي فلا داعي يدعوه الى البحث عن العلم حتى يوجه كلامه بمثل هذا التوجيه المحتاج الى توجيه ﴿ قوله والتصديق مسبوق بالتصور آه ﴾ مسبوقية الكل بجزئه على راي الامام او مسبوقية المشروط بشرطه على راي الاقدمين كما لا يخفى ﴿ قوله قال والمختار عندي الخ ﴾ ليس هذا قولا آخر او مخالفة لما اقتضاه كلامه كما قد يتوهم بل هو شرح لمعناه بوجه محقق اي والمختار في تقريره ﴿ قوله قال اما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددهما الخ ﴾ هكذا نقل عبارة الغزالي ولم يتعرض بالصراحة لحكم الحد

مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق مطابق والكتابة مطابقة للفظ المطابق فهي مطابقة فقد وجدنا المنع والجمع في الكل غير ان العادة لم تجر باطلاق اسم الحد على الكتابة ولا على العلم بل اللفظ والحقيقة فقط فاللفظ مشترك بينهما وكل واحد منهما يسمى حدا واللفظ المشترك لا بد لكل مسمى من مسمياته من حد يخصه فمن حد المعنى الاول قال القول الشارح ومن حد الثاني قال حقيقة الشيء نفسه قلت قال غيره لكل حقيقة أربع وجودات وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في البيان ووجود في البنان يريد الاربعة المتقدمة (مسئلة) قال هل يجوز أن يكون للشيء الواحد حدان * قال أما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددهما لامكان تعدد اللفظ الدال على الشيء وجواز تعدد لوازم الشيء فمن كل لازم رسم ومن كل لفظ يؤلف دلالة : قلت

ومعنى قولنا في حد الحد انه شرح مادل عليه اللفظ * نعني باللفظ لفظ السائل فانه اذا قال ما حقيقة الانسان فقلنا له هو الحيوان الناطق فهو ان كان عالما بالحيوان وبالناطق فهو عالم بالانسان وانما سمع لفظ الانسان ولم يعلم مسماه وعلم ان له مسمى غير معين فبسطنا له نحن ذلك المسمى المجهول وقلنا له هو الحيوان الناطق فصار مفصلا ما كان عنده مجملا بالنظر الى اللفظ لا بالنسبة الى مسمى اللفظ في نفسه ولا بالنسبة الى الحقيقة وان فرضناه جاهلا بحقيقة الانسان فقد حددنا له بما هو مجهول عنده فوجب حينئذ أن يكون حدنا باطلا لان التحديد بالمجهول لا يصح لكنه صحيح فدل ذلك على انه كان عالما بالحقيقة فما أفاده حينئذ لفظنا الا بيان نسبة اللفظ الى المعنى الذي يسال عنه فان قلت هل يتصور ان يكتسب بالحد حقيقة مجهولة فان ما ذكرته يمنع من ذلك قلت لا شك أن من لم يعرف الحبر قط اذا سأل عنه يمكننا أن نقول له هل تعرف الزاج والعفص والسواد والماء فيقول نعم فنقول له اعلم انه عبارة عن ما العفص والزاج يجمع بينهما فيحدث حينئذ السواد فهذا هو

الحبر فيؤول الحال الى تعريف الهيئة الاجتماعية من هذه البسائط المعلومة له اما تعريفه بما يجهله فلا سبيل اليه والهيئة الاجتماعية وقعت في نفسه بعد ان كانت مجهولة بخلاف المثال المتقدم في الانسان ومع هذا فلا تخرج هذه الصورة عن الحد المتقدم وانما شرحنا ما كان مجملا ألفاظ بسائط الزاج وغيره (وهو غير المحدود ان أريد به اللفظ وعينه ان اريد به المعنى) هذا اشارة الى القولين المتقدمين اللذين حكاهما الغزالي ولا شك ان لفظ الحيوان والناطق الذى وقع في التحديد هو غير الانسان ومدلول هذا اللفظ هو عين الانسان (وشرطه ان يكون جامعا لجملة افراد المحدود مانعا من دخول غيره معه) الحد اربعة اقسام جامع مانع ولا جامع ولا مانع وجامع غير مانع ومانع غير جامع وأمثلها كلها بالانسان فقولنا الحيوان الناطق في حد الانسان هو الجامع المانع وقولنا في حده هو الحيوان الابيض ما جمع لخروج الحبشة وغيرهم من السودان وغير مانع لدخول الابل والغنم والخيل والطير البيض وقولنا في حده هو الحيوان جامع غير مانع فجمع جميع افراد الانسان لم يبق انسان حتى دخل في لفظ الحيوان وما منع لدخول الفرس وغيره في حده وقولنا في حده هو الحيوان الرجل مانع لانه لا يتناول هذا اللفظ الا الانسان وغير جامع لخروج النساء والصبيان وغيرهم منه فهذه الاربعة ليس فيها صحيح الا الاول وهو الجامع المانع والثلاثة الاخر باطلة لعدم الجمع أو عدم المنع أو عدمهما والحد انما أريد للبيان وليس بيان الحقيقة بأن يترك بعضها فلم يتناوله الحد فيعتقد السائل أنه ليس منها أو يدخل معها غيرها فيعتقد أنه منها فيقع في الجهل وهو انما قصد الخروج منه بسؤاله وهذا الشرط يشمل الحدود والرسوم وتبديل اللفظ باللفظ على ما سيأتي * وقولنا جامع هو معنى قولنا مطرد وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس فالجامع المانع هو المطرد المنعكس

الحقيقي هل يتعدد ام لا وهو لا يتعدد ووجهه ان الحد الحقيقي هو ما تركب من الذاتيات والذاتي ما لا يعقل فهم الذات قبل فهمه فلو تعدد الحد الذاتي لزم اما ان يكون احد الحدين ذاتيا دون الآخر واما ان تفهم الذات بدون فهم بعض ذاتياتها وهو ينافي حقيقة الذاتي اللهم الا اذا اريد تغيير العبارات وهو حد لفظي ﴿ قوله نعني باللفظ لفظ السائل الخ ﴾ انما بني التعريف على حال السؤال لانه لا يكون الا في جواب سؤال محقق او مقدر لان الذي يساق اليه التعريف اما سائل عن حقيقة المعرف واما في قوة السائل لتردده واما الجاهل البحت فلا معنى لسوق التعريف اليه الا عند قصد التعليم وحاله حينئذ كحال السائل ﴿ قوله وهو غير المحدود الخ ﴾ هذا هو الموضع الذي تقتضي صناعة التاليف ذكر الخلاف المنقول من كلام الغزالي عنده ﴿ قوله وقولنا جامع هو معنى قولنا مطرد الخ ﴾

(قاعدة) أربعة لا يقام عليها برهان ولا يطلب عليها دليل ولا يقال فيها لم فان ذلك كله نمط واحد وهي الحدود والعوائد والاجماع والاعتقادات الكائنة في النفوس فلا ﴿ ٨ ﴾ يطلب دليل على كونها في النفوس بل على صحتها وقوعها في نفس الامر فان قلت فاذا لم يطالب على صحة الحد بالدليل ونحن قد نعتقد بطلانه فكيف الحيلة في ذلك قلت الطريق في ذلك أمران أحدهما النقض كما لو قال الانسان عبارة عن الحيوان فيقال له ينتقض عليك بالفرس فانه حيوان مع أنه ليس بانسان وثانيهما المعارضة كما لو قال الغاصب من الغاصب يضمن لانه غاصب أو ولد المغصوب مضمون لانه مغصوب لان الغاصب هو من وضع يده بغير حق وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصبا فنقول نعارض هذا الحد بحد آخر وهو أن الغاصب هو رافع اليد المحقة وواضع اليد المبطلة وهذا لم يرفع يدا محقة فلا يكون غاصبا (ويحترز فيه من التحديد بالمساوي والاخفى وما لا يعرف الا بعد معرفة المحدود والاجمال في اللفظ) المراد بالمساوي أي في الجهالة كما لو سئلنا عن الفرفخ فنقول هو الفرفين وهما متساويان عند السامع في الجهالة والاخفى نحو ما البقلة الحمقاء فيقال هي الفرفخ فان

خالف هنا اصطلاح كافة المناطقة اذ المطرد عندهم هو المانع والمنعكس هو الجامع وقد تعمد ذلك واعتذر فيما نقله عنه الزركشي بانه انسب بالاستعمال اللغوي لان اطرد بمعنى استمر مطاوع طرده فالمطرد هو المستمر في احاطته بمحدوده بحيث يجمع سائرها وهو اعتبار حسن لو لا مخالفته للاصطلاح الشائع على ان له فيه سلفا من المتكلمين فقد نقل الزركشي عن التذكرة لابي علي التميمي انه قال الجمع يسمى في اصطلاح علمائنا طردا والمنع عكسا فاندفع اعتراض الرهوني على المصنف الذي ذكره حلولو واقره ﴿ قوله قاعدة اربعة لا يقام عليها دليل الخ ﴾ اي دليل جدلي من المستدل في جواب المعترض وليس المراد انها لا سبب لها اذ ما من حادث الا وله سبب ولذلك يمكن ان يسال عنه بلم ولكنه ليس سؤالا يجعل المسؤول مستدلا حتى يلزم بالجواب عنه . فالحد علته ان المحدود كذلك في الخارج وان مفهوم الحد صادق عليه مانع من دخول غيره وكفى بهذا دليلا على صحته ومميزا بين الصحيح والفاسد . والعوائد ناشئة عن اسباب تاريخية وحاجات مدنية . والاجماع لا بد له من مستند . والعقائد والمراد بها هنا الوجدانيات كذلك وان كانت اضعف اذ يكثر خفاء اسبابها كالجوع مسبب عن فراغ المعدة وظاهر كلام المصنف انه اراد بالعقائد ما هو اعم لانه تاول ان الذي لا يقام عليه الدليل هو كونها في النفس لا صحة وقوعها في نفس الامر يريد ان المعتقد لا يستطيع ان يقيم الدليل على انه يعتقد كذا ولا يطالب بالدليل على ذلك بل يكتفى منه بقوله اني اعتقد فاذا ذكر دليل المعتقد في الخارج غلب على ظننا انه اعتقد في نفسه ما يقتضيه الدليل لان شان اهل العقول تسليم الادلة الصحيحة ﴿ قوله المراد بالمساوي اي في الجهالة الخ ﴾

البقلة الحمقاء هي أشهر عند السامع من الفرفخ والفرفين والجميع هي البقلة المسماة بالرجلة التي جرت عادة الاطباء يصفون بزرها لتسكين العطش ونظير هذه التعريفات في الحدود التزكية عند الحاكم فاذا طلب تزكية من لا يعرفه البتة فزكاه رجل آخر لا يعرفه البتة لا يحصل المقصود أو أتاه من يزكي وهو لا يعرفه البتة ولا رآه أصلا والاول رآه الحاكم يصلي في المسجد فهذا الثاني أخفى من الاول لجواز ان هذا الثاني لايصلي البتة فهذا في هذا المثال أخفى من الاول وفي المثال الاول مساو فكذلك في الحدود لا يحصل المقصود بالتعريف كما لم يحصل المقصود بتلك التزكية . وأما ما لا يعرف الا بعد معرفة المحدود فهو قسمان تارة لا يعرف الا بعد معرفته بمرتبة وتارة بمراتب مثال الاول قولنا في حد العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به مع أن المعلوم مشتق من العالم والمشتق لا يعرف الا بعد معرفة المشتق منه فلايعرف المعلوم الا بعد معرفة العلم والعلم لا يعرف الا بعد معرفة المعلوم لوقوعه في حد العلم فيلزم الدور وكذلك قولنا الامر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به فالمأمور والمأمور به مشتقان ﴿ ٩ ﴾ من الامر فتعريف الامر بهما دور كما تقدم وكذلك الطاعة تعرف بانها موافقة الامر فلا تعرف الا بعد معرفة الامر فتعريف الامر بها دور . القسم الثاني وهو ما لا يعرف المحدود الا بعد معرفته بمراتب نحو ما الزوج فنقول الاثنان فيقال ما الاثنان فنقول المنقسم بمتساويين فيقال ما المنقسم بمتساويين فنقول الزوج فقد عرفنا الزوج بما لا يعرف الا بعد معرفته بمراتب فهو أشد فسادا من القسم الاول *وكان الخسرشاهي يجيب عن القسم الاول في تلك الحدود فيقول هي صحيحة لان الحد هو شرح ما دل اللفظ الاول عليه بطريق الاجمال فجاز أن يكون السائل يعرف معنى المعلوم ولا يعرف لفظ العلم لاي شيء وضع فيسأل عن مسمى العلم ما هو فاذا قيل له هو معرفة المعلوم على ما هو به وهو يعلم مدلول هذه الالفاظ ويجهل مدلول لفظ العلم حصل مقصوده من غير دور

اراد بهذا دفع تدافع بين قول المناطقة يشترط في الحد المساواة للمحدود وقولهم لا يصح كونه مساويا فالمراد بالمساواة في الاول مساواة الصدق وفي الثاني المساواة في الجهالة ﴿ قوله وكان الخسرو شاهي يجيب عن تلك الحدود فيقول هي صحيحة الخ ﴾ الوجه ان يقول انها قد تكون صحيحة لا انها دائما صحيحة بدليل تعليله بقوله فجاز ان يكون السامع يعرف معنى المعلوم الا ان يريد ان جميعها صحيح لامكان الجواب في جميعها بدعوى ان الاشياء الداخلة في التعريف التي لا تعرف الا بعد معرفة المعرف قد عرفها السامع من جهة اخرى كالبداهة والاشتهار ونحوهما

ترجمة الخسرو شاهي

والخسروشاهي هذا شيخ المصنف وهو شمس الدين عبد الحميد بن عيسى بن عمويه بن يونس بن خليل الشافعي ولد في خسروشاه بضم الخاء وسكون السين وفتح الراء بعدها واو ساكنة ثم شين معجمة قرية من قرى تبريز تبعد عن تبريز بستة فراسخ ﴿ سنة ٥٨٠ ثمانين وخمسمائة وتوفي في دمشق سنة ٦٥٢ اثنين وخمسين وستمائة لازم الامام فخر الدين الرازي وحصل عليه العقليات وبرع

وكذلك القول في المأمور والمأمور به . وأما الاجمال في اللفظ فهو أن يقال ما العسجد فيقال العين مع ان العين لفظ مشترك بين الذهب وعين الماء وعين الشمس والحدقة وعين الميزان وغيرها وكل مشترك مجمل فلا يحصل مقصود السائل من البيان بل ينبغي ان يقول هو الذهب ، وقال جماعة ممن تكلم على الحد لا يجوز أن يدخل في لفظ الحد المجاز وقال الغزالي في مقدمة المستصفى يجوز دخول ﴿ ١٠ ﴾ المجاز * اذا كان معروفا بالقرائن الحالية او المقالية لحصول البيان حينئذ فلا يختل المقصود وانما المحظور فوات المقصود من البيان وكذلك أقول أنا أيضا في اللفظ المشترك (١) أنه يجوز وقوعه في الحدود اذا كانت القرائن تدل على المراد به فانا اذا قلنا العدد اما زوج أو فرد فانا لا نفهم من هذا الكلام الا التنويع مع أن لفظة أو مشتركة بين خمسة أشياء التخيير والاباحة والشك والابهام والتنويع وكذلك اذا قلنا العالم اما جماد أو نبات أو حيوان لم يفهم أحد الا التنويع لقرينة هذا السياق فاذا وقع مثل هذه السياقات في الحدود لا يخل بالبيان فيجوز * واتفقوا على ان الكنايات (٢) لا تجوز في الحدود

(١) ظاهر كلام الشهاب ان جواز التعريف بالمشترك غير موجود في مقدمة المستصفى مع انه صرح به فيها صفحة (١٧) فلم يبق الا حمل كلام القرافي على التعميم في القرائن المقالية والحالية لان الغزالي مثل بالقرينة اللفظية ويدل لهذا اقتصار القرافي على السياق وهو قرينة حالية تامل كتبه مصححه

فيها وقدم الشام ثم الكرك ثم رجع الى الشام واختصر المهذب في الفقه وتمم الآيات البينات للامام الرازي كذا في طبقات السبكي ووافي الصفدي ومعجم ياقوت . والظاهر انه دخل مصر وفيها لقيه شهاب الدين القرافي ويوجد في باب الدلالة من شرح المصنف على المحصول انه حفيد الامام الرازي وهو تحريف صوابه تلميذ ﴿ قوله اذا كان معروفا بالقرائن الخ ﴾ اي معروفا المراد منه بالقرائن المعينة اما المانعة فهي لازمة للمجاز فلا تكون هي المشروطة ﴿ قوله واتفقوا على ان الكنايات لا تجوز في الحدود الخ ﴾ وجه ذلك ان التعريف بها من قبيل التعريف باللازم غير البين ودلالته غير معتبرة عند اهل الميزان ولذا قال المصنف فلا يجوز ان يريد معنى لا يدل عليه لفظه اي دلالة معتبرة ولان الكناية تجوز معها ارادة المعنى الاصلي فتوقع في الحيرة ولذا قال المصنف لانها امر باطن لا يطلع عليه السائل: فان قلت فكيف جاز وقوعها في الكلام . اذا كانت بهذه المثابة من الابهام . قلت لان مقاصد البلغاء مختلفة بخلاف مقصد المعرف فقصده الايضاح . ولانها في الكلام تحمل على الموصوف حملا كحمل الاشتقاق فاذا قلت هو كثير الرماد بمعنى كريم فكانك حكمت بانه قام به الاتصاف بكثرة الرماد لاجل كرمه قياما اتفاقيا كقيام المشتقات بموصوفاتها . واما في التعاريف فحمل التعريف على المعرف حمل مواطاة فاذا عرفت الكريم بانه كثير الرماد بطل التعريف طردا وعكسا لصدق الكريم بلا كثرة رماد وصدق كثرة الرماد بلا كرم: فان قلت ما الفرق بينها وبين المجاز . ولماذا امتنعت في التعاريف وجاز . قلت

(٢) في بعض النسخ الصحيحة الغايات بدل الكنايات اه مصحح

لانها أمر باطن لا يطلع السائل عليه فلا يحصل له البيان فيقع الخلل جزماً فلا يجوز أن يريد معنى لايدل عليه لفظه ولا يعذر بذلك بل لا بد من التصريح ﴿ قال الغزالي الخلل يقع في الحدود من ثلاثة اوجه تارة من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من أمر مشترك بينهما أما من جهة الجنس فبأن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في العشق انه افراط المحبة بل ينبغي أن يقال انه المحبة المفرطة فالافراط هو الفصل ينبغي أن يؤخر أو يؤخذ المحل بدل الجنس كقولنا الكرسي خشب يجلس عليه أو السيف حديدة يقطع بها ﴿ ١١ ﴾ بل يقال آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا يقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس وأبعد من ذلك ان يؤخذ بدل الجنس ما كان في الماضي وعدم الآن كقولنا في الرماد انه خشب محترق والولد نطفة مستحيلة أو يؤخذ الجزء بدل الجنس نحو العشرة خمسة وخمسة أو توضع القدرة موضع المقدور نحو العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية بل هو الذي يتركها لان الفاسق يقوى على الترك أو توضع اللوازم التي ليست ذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود اذا أخذته في حد الشمس أو الارض أو يوضع النوع مكان الجنس كقولنا الشر ظلم الناس والظلم نوع من الشر. واما من جهة الفصل فبأن نأخذ اللوازم والعرضيات بدل الذاتيات وأن لا نورد جميع الفصول . قلت كقولنا في حد الحيوان انه الجسم الحساس ونترك المتحرك بالارادة وهو من جملة الفصول التي ميزت الحيوان عن النبات . قال وأما الامور المشتركة فذكر ما هو أخفى كقولنا الحادث ما تعلقت به القدرة القديمة أو مساوفي الخفاء نحو العلم ما يعلم به أو يعرف الضد بالضد نحو العلم ما ليس بظن ولا جهل حتى يحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرد فلا يحصل به بيان لانه يدور أو يؤخذ المضاف في حد المضاف اليه وهما متكافئان في الاضافة نحو الاب من له ابن لاستوائهما في الجهل أو يؤخذ المعلول في حد العلة مع أنه لا يوجد المعلول الا بها كقولنا الشمس كوكب يطلع نهارا والنهار زمان تطلع فيه الشمس الى غروبها

الفرق ان لفظ المجاز بعد نصب القرينة صار دالا على المعنى المجازي بالمطابقة ولذلك يقال انه استعمل فيه بوضع ثان وضعه المتكلم ونصب عليه قرينة . والكناية دلالتها على لازم معناها بالالتزام غير البين كما قدمنا فتفاوتا لذلك ﴿ قوله قال الغزالي الخلل يقع في الحدود من ثلاثة اوجه الخ ﴾ هذا الكلام ماخوذ من نص كلام ابن سيناء في آخر قسم المنطق من كتاب النجاة . وكأن المراد بالخلل ما يشمل الاشتباه فان كثيرا مما ذكر في الاوجه الثلاثة لا يوجب فساد الحد بل انما يوجب شبهة كجعل الفصل في موضع الجنس ويدل لهذا قوله « فالافراط هو الفصل ينبغي ان يؤخر » وكذا تعريف الرماد بخشب محترق فان جعل الخشب جنسا للرماد غريب لان معنى الخشبية قد زال عنه اقول والغرض من هذا كله حفظ الاذهان من الشبهة فانها قد تضلل الفكر عن فهم ما يلحق من اواخر الكلام لتبيين المراد فان العقل اذا اخذ في مسالك الوهم والاشتباه تمر عليه المنبهات فلا يشعر بها لانه حينئذ يتطلب الخلاص لنفسه فلا يشعر بما يخلصه . اما نحو الاقتصار على بعض الفصول واخذ المضاف في تعريف المضاف اليه والعلة في تعريف المعلول فانه موجب للفساد . واكثر ما ذكره يرجع اما الى استعمال المجاز في الحد او ما هو اخفى

(والمعرفات خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ مرادف له هو أشهر منه عند السامع فالاول التعريف بجملة الاجزاء نحو قولنا الانسان هو الحيوان الناطق والثاني التعريف بالفصل وحده وهو الناطق * والثالث التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الحيوان الضاحك والرابع بالخاصة وحدها نحو قولنا هو الضاحك والخامس نحو قولنا ما البر فتقول القمح) تقدم أن الحد أصله في اللغة المنع ثم يقصد به في الاصطلاح بيان الحقائق التصورية فاذا قيل لك عرف حقيقة و حدها معناه بينها ولما كنت اذا قيل لك ما حدود دار زيد أو حددها لنا فانك تذكر جميع جهاتها وحدودها الاربعة الى حيث تنتهي من الجهات الاربع فلو اقتصرت على بعضها لم تكن مكملا المقصود فلذلك سموا ذكر الاجزاء كلها حدا تاما لاشتماله على جميع الاجزاء كاشتمال تحديد الدار على جميع الجهات والاقتصار على بعضها حدا ناقصا . فان عدلنا عن جميع الاجزاء الى اللوازم الخارجة عن الحقيقة سموه بالرسم أي هو علامة على ﴿ ١٢ ﴾ الحقيقة وان لم يكشف عنها حق الكشف كما اذا قلت دار زيد قبالة دار الامير فان هذا علامة على دار زيد وان كنا لا نعلم بذلك ما يحيط بدار زيد ولا مقادير تناهيها . وان اجتمع الجنس والخاصة فهو تام لاشتماله على القسمين وان اقتصرت على الخاصة وحدها سموه ناقصا كاقتصارك على الفصل وحده يسمى حدا ناقصا فهما متشابهان في ذلك : واختلفت عبارة أهل هذا الشان في الرسم التام فقيل الجنس والخاصة وعلى هذا الاصطلاح لا يكون للفصل والخاصة اسم مع انه معرف جامع مانع محصل للمقصود أكثر من الجنس لذكرك المميز وهو الفصل والخاصة. وقيل الرسم التام ما اجتمع فيه الداخل والخارج كيف كان وعلى هذا يصدق الرسم التام عليهما والاول عليه الاكثرون وأما الخامس فاشترطت فيه المرادفة احترازا من الرسم الناقص والحد الناقص فانه تبديل لفظ بلفظ وكل له معنى يخصه فليس من هذا القبيل . وقولي هو أشهر منه عند السامع لان الشهرة قد تنعكس فيقول الشامي للمصري ما الفول فيقول له الباقلى لانه اللفظ الذي يعرفه الشامي ويقول المصري للشامي ما الباقلى فيقول له الفول لانه اللفظ المشهور عند المصري . أما لو كان مساويا في الجهالة لما صح البيان به فلذلك

او ما لا يعرف الا بعد معرفة المحدود فتتبعها تجدها * قوله والمعرفات خمسة الخ * عبر اولا في طالعة الفصل بالحد وعدل هنا الى المعرفات لئلا يوهم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره فاما صنيعه اولا فقد جاء على مصطلح الاصوليين الذين لا يفرقون بين الحد والرسم والكل عندهم حد . واما صنيعه هنا فعلى مصطلح المناطقة لانه اراد التقسيم الى حد ورسم وذلك من خصائص المنطق . اما اهل الاصول فسموا الجميع حدا نظرا الى حصول الجمع والمنع في الجميع ولا طائل عندهم تحت هذا التقسيم على ان اسم الحد ماخوذ من المنع كما في الاساس والرسم فيه منع . واما المناطقة فلان بحثهم عن الحقائق والمعرف في الحقيقة هو الفصل ثم الخاصة لانها اثر للفصل فسموا التعريف بها رسما والرسم الاثر وجعلوا ما يصحب احدهما سببا للتمام والنقصان . ثم ان عد المعرفات خمسة مبني على جعل التعريف اللفظي منها وفيه خلاف والمحققون على انه من قبيل التصديق * قوله والثالث التعريف بالجنس والخاصة الخ * اي الجنس القريب كما يشير اليه المثال لان التعريف بالخاصة والجنس البعيد رسم ناقص وقوله والرابع

اشترطت الشهرة وقيد المرادفة احترازا عن الحدود والرسوم فان معنى كل لفظ منها غير المحدود فلا ترادف بخلاف هذا القسم (فوائد) الفائدة الاولى * ان المراد بالضاحك والكاتب ونحو ذلك من خصائص الانسان الضاحك بالقوة دون الفعل فان الضحك بالقوة هو الموجود في جميع افراد الانسان فيكون جامعا مانعا أما الضحك بالفعل فقد يعرى عنه كثير من افراد الانسان ويكون معه سافلا يكون الحد جامعا. بل المراد القوة التي هي القابلية دون الفعل الذي هو الوجود والوقوع وقس عليه غيره (الفائدة الثانية) بأي ضابط يعرف الجزء الداخل من اللازم الخارج حتى يمتاز الحد عن الرسم * وهذا مقام قد أشكل على جمع كثير من الفضلاء فنهم من يقول الناطق والضاحك سيان لانهما صفتان للانسان فلم قلتم أحدهما فصل والآخر خاصة. ومنهم من يقول نحن نعلم بالعقل الماهية المركبة وأجزاءها وما عدا ذلك فهو خارج عنها وهذا معلوم بالعقل ضرورة. وليس الامر كما قال الفريقان بل الحق ان هذه الامور لا تعلم بالعقل فان العقل انما يجد في العالم جواهر واعراضا وصفات وموصوفات وقابلات ومقبولات وكلها بالقياس الى الاجسام خارجة عنها. وباعتبار مجموعها أعني الصفات والموصوفات تكون داخلة فيها وليس في العقل

بالخاصة وحدها اي ومع الجنس البعيد كما يعلم من المنطق * قوله ان المراد بالضاحك الخ * والمراد بالضحك التكشر الناشيء عن التعجب فلا يسمى تكشر الحيوان ضحكا . واما اطلاق الضحك عليه في قول الفرزدق يخاطب ذئبا

فقلت له لما تكشر ضاحكا * وقائم سيفي من يدي بمكان

فمجاز لتنزيله منزلة العاقل عند مخاطبته * قوله وهذا مقام قد اشكل على جمع من الفضلاء الخ * قد زاد المصنف هذا المبحث اشكالا فاما القول بان الناطق والضاحك سيان فهو فاسد لان اهل المنطق مجمعون على ان التعريف بالناطق حد وبالضاحك رسم وجعلوا الاول فصلا والثاني خاصة وكونه مجرد اصطلاح لا يصح في العلوم العقلية وكذا القول بان الفرق بينهما ضروري لانه لو كان كذلك لما احتاج العقلاء الى تدوين علم المنطق لعصمة الاذهان ولعل صاحب هذا القول قد كان له عقل سديد ولسان مكبل في حديد . فانه ادرك الفرق بينهما ولم يستطع الافصاح عنه فجعل سبق فهمه لذلك من قبيل الضرورة واما ما ذهب اليه المصنف فانه لا يخرج عن دعوى ان الفرق بينهما مجرد اصطلاح اما من الواضع وذلك في الماهيات الحقيقية التي لها افراد خارجية بان يضع لفظا لوصفين ابتداء ويترك غير

الا هذان القسمان فلا يوجد داخل وخارج البتة وانما يتعين الداخل من الخارج بأحد طريقين أحدهما أن يعلم عن واضع اللفظ انه وضع لامرين فيعلم ان كل واحد منهما داخل في المسمى وان ما عداهما خارج عنه كما فهم عن العرب انهم وضعوا الانسان للحيوان الناطق فقط . فلذلك كان الناطق داخلا والضاحك خارجا . فلو فهم عنهم انهم وضعوا اللفظ للحيوان والضاحك دون الناطق كان الناطق خارجا خاصة والضاحك داخلا فصلا أو وضعوا الثلاثة كان كل واحد منها داخلا وعلى هذا القانون . الطريق الثاني ان يخترع العقل ويفرض حقيقة مركبة من شيئين فيكون ما عداهما خارجا عنها اما اذا لم يوجد فرض

ذلك من الصفات كما وضع الانسان للحيوانية والناطقية ولو فهم عن الواضع انه وضعه للحيوانية والضاحكية لكان الضاحك داخلا والناطق خارجا . واما من الفارض والمعتبر وذلك في المواهي الاعتبارية كالحقائق الاصطلاحية فيكون الداخل ما اعتبره المعتبر داخلا والخارج ما لم يعتبره فالمعتبر هنا كالواضع هناك وذلك باطل . لانه بعد كونه تفريقا بالاصطلاح وهو ينافي جعله من المنطق الموضوع للعقليات لا للوضعيات يرد عليه ان وضع الواضع اللفظ للماهية ناشيء عن تمييزها في الخارج عما سواها ولا شك انها انما امتازت بفصلها. فالواضع نفسه مطالب بمعرفة الفصل الذي لاجله خص الماهية بلفظ ولم يجعلها مشمولة للفظ ماهية اخري تشاركها في جنسها على ان دعوى علمنا بوضع الواضع اللفظ للماهية باعتبار بعض صفاتها دون بعض يحتاج الى وحي ينبيء عنه . ويرد على طريقه الثاني الخاص بالمواهي الاصطلاحية كما اشرنا اليه اولا كالسكنجبين انه لا حاجة اليه حينئذ لان تعاريفها كلها رسوم على التحقيق عند السيد الشريف . فاذن لابد من فرق بين الداخل والخارج والذاتي والعرضي وتحقيقه متوقف على معرفة المراد من الدخول والخروج هنا وذلك انهم يريدون من الداخل ما كان مقوما للماهية ومميزا لها عما عداها في الاذهان حتى تعرف ما هي من بين سائر المواهي المشاركة لها وذلك هو الجنس والفصل لان الجنس هو مميز الماهية عما عداها من المواهي المغايرة لها تمام المغايرة حتى لا يشتبه بعض ببعض كالحيوانية فانها تميز جنسها عن النبات والمعدن . والغرض من ذكره في التعريف تشخص ما هو محل للصفات والاعراض من الماهية . والفصل هو المميز للماهية عما يشابهها لمشاركته اياها في جنسها كالنطق مثلا المميز للانسان عما يشاركه في الحيوانية ويشبهه فيها اتم مشابهة وهو شيء معلوم ملازم للماهية في

عقلي ولا وضع لغوي استد باب معرفة الداخل والخارج. فتأمل ذلك فاكثر الناس ينكره ويقول نحن نعلم أجزاء الحقيقة والمركبات واجزاءها في بعض المواضع بالضرورة فرض وضع أم لا. وقد دخل الغلط عليه من جهة ان تلك المركبات انما حصلت في ذهنه على تلك الصورة من جهة مسميات الالفاظ وتقرر في ذهنه من كل لفظ مسمى فيه أجزاء داخلة وما عداها خارج عنها. ولما استكشف ذلك اعتقد انه بالعقل وانها

جاءه من جهة الوضع فاذا قيل له :ما مسمى السكنجبين يقول له جزآن الخل والسكر وأما نفعه للصفراء أو غير ذلك فامور خارجة وذلك انما جاءه من جهة وضع لفظ السكنجبين لهذين الجزءين على الصفة المخصوصة فلو فرضناه موضوعا لاربعين عقارا كان كل واحد منها داخلا في المسمى. أو وضع للسكر وحده لم يكن الخل داخلا فهذا تحرير الداخل والخارج (الفائدة الثالثة) ان الناطق معناه عندهم المحصل للعلوم بقوة الفكر فهو يرجع الى قبول تحصيل العلوم بالفكر وهذه القابلية مثل قابلية الضحك في انها قابلية ولا تميز الا الوضع كما تقدم وليس مرادهم بالناطق النطق اللساني لان الاخرس والساكت عندهم انسان . وعلى هذا يبطل الحد بالجن والملائكة لانهم اجسام حية لها قوة تحصيل العلم بالفكر فيكون الحد غير مانع . وبعضهم تخيل هذا السؤال فقال : الحيوان المائت والنقض يرد كما هو لان الفريقين يموتان كالانسان (الفائدة الرابعة) يشترط في هذه الخاصة الخارجة اذا اقتصر عليها في التعريف أن تكون لازمة مساوية للمحدود فانها ان كانت أعم كان الحد غير مانع أو أخص كان غير جامع وان تكون معلومة للسامع لان التعريف بالمجهول لا يصح (الفائدة الخامسة) يجوز ان تكون هذه الخاصة مفردة كقوة الضحك ومركبة كقولنا في الصقالبي انه الضاحك الابيض . فبالضاحك امتاز عن جميع الحيوانات البهيمية وبالابيض امتاز عن السودان (الفائدة السادسة) قال الامام فخر الدين القول بالتعريف محال: لانه اما أن نعرف بنفس الشيء وهو محال لوجوب تقديم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف فيلزم تقديم الشيء على نفسه . أو بالداخل وهو محال: لانه ان عرف جميع الاجزاء فقد عرف نفسه وهو محال لما تقدم. أو ما عداه فيؤول الحال الى التعريف بالخارج وبطلانه بأن ذلك الخارج لا يوجب التعريف حتى يعلم انه مساو ليس في غيره . وكونه ليس في غيره متوقف على معرفته هو فيلزم الدور. ولان كونه ليس في غيره يتوقف على تصور جميع الاغيار على سبيل التفصيل وذلك محال لاستحالة تصور ما لا يتناهى على التفصيل ولهذه النكتة قال : انه لا شيء من التصورات بمكتسب . والجواب عنه انه قد تقدم ان الحد هو شرح ما دل عليه اللفظ . فعلى هذا التفسير المعرف نسبة

جميع الاذهان فكان مقوما لها وداخلا فيها اذ لا تستحضرها الاذهان الا به بخلاف الضحك فانه خارج عنها فان الذهن يتعقل ماهية الانسان ولا يخطر فيه معنى الضحك ومثله في ذلك بدو البشرة هذا اذا كان المراد من النطق والضحك ما هو المشهور منهما وهو ما سنؤيده.فان اريد بهما التفكر بالقوة والتعجب كما يقول المصنف وبعض المتاخرين فالفرق بينهما حينئذ واضح لان الضحك ناشيء عن النطق . واياما كان فالفرق بين الفصل والخاصة بالسبق الى الاذهان وذلك السبق هو جعل الفصل مقوما ومكونا للماهية حتى تمتاز عن غيرها عند جميع المخاطبين في كل حال . واعلم ان الفصل والخاصة كليهما من لوازم المواهي ولكن امتاز الفصل بالسبق اذ الماهية في الحقيقة هي مجموع الجنس والهيئة والطبيعة والشكل المخصوص ولكن لما عسر التعبير عنها بعبارة جامعة اخذوا اقرب اللوازم للماهية واشدها اختصاصا بها فجعلوها تعريفا . كما قالوا الحوت هو حيوان سابح . هذا تمام تحقيق هاته المسألة التي زلت فيها اقدام . وضلت فيها افهام . وبه تصير على طرف الثمام ﴿ قوله ان الناطق عندهم معناه المحصل للعلوم بقوة الفكر الخ ﴾ هكذا يقول كثير من الناس وفيه فساد من وجوه : اولها

اللفظ المسمى وهو أمر خارج عنه سواء وقع التعريف بالاجزاء أو بالخواص أو يقع التعريف بهيئة صورية كما تقدم التمثيل بالحبر . وكذلك تقول : الملك جسم لطيف شفاف مخلوق من نور معصوم عن الرذائل مطبوع على الطهارة والطاعة . فيحصل في ذهن السامع هيئة صورية هي المعرفة ولا أجد الحدود والرسوم وتبديل اللفظ يفيد غير هذين القسمين وكلاهما تعريف بالخارج فلنقتصر بالبحث عليه والجواب عنه فنقول : ان الوصف الخارجي قد نعلم انه من خصائص حقيقة بعينها دون غيرها بالضرورة من غير ما ذكره ﴿ ١٦ ﴾ من استقراء ما لا يتناهى . كما نعلم ان الزوج والفرد من خصائص العدد لا يوجدان في غيره البتة . وكذلك الكشف من خصائص العلم لا يوجد في غيره بالضرورة . ومن خصائص الحياة تصحيح محلها لانواع الادراك وان ذلك لا يوجد في غيرها . ومن خصائص الارادة ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير احتياج الى مرجح آخر ولا يوجد ذلك في غيرها . وهو كثير فبمثل هذا يقع التعريف بان يكون معلوما وما وضع لفظ المحدود له غير معلوم فلا دور ولا استقراء غير متناه . فاندفع السؤال وامكن اكتساب التصورات .

(الفصل الثاني في تفسير اصول الفقه فاصل الشيء ما منه الشيء لغة ورجحانه او دليله اصطلاحا فمن الاول اصل السنبلة البرة . ومن الثاني الاصل براءة الذمة . والاصل عدم المجاز . والاصل بقاء ما كان على ما كان . ومن الثالث اصول الفقه اي ادلته) ورد على التفسير اللغوي ان لفظة من لفظ مشترك وكذلك لفظ ما ايضا والمشترك لا يقع في الحدود لاجماله وايضا فان معاني من كلها لا تصح ههنا لان النخلة ليست بعض النواة اذ النخلة اضعافها ولا ابتداء الغاية ولا انتهاؤها لان من شان المغيى ان يتكرر قبل الغاية والنخلة لم تتكرر ويلزم ان كل ما فيه ابتداء غاية ان يكون اصلا . فقولنا سرت من النيل الى مكة ان يكون النيل اصل السير لغة وليس كذلك . ولا بيان الجنس فان النخلة ليست اعم من النواة حتى تتبين بالنواة . فهذه ثلاثة اسئلة . والجواب انه قد تقدم

ان وضع اللغة ينافيه : ثانيها ان الذي يتميز به الانسان عن غيره من الحيوان بالمشاهدة هو النطق اللساني اما التفكر فهو امر خفي لا ينبغي التعريف به على انه يوجد في الحيوان فقد قال الغزالي : ان الاستدلال بالاثر على المؤثر موجود حتى في الحيوان فلذلك يسير اذا سمع صوت سائقه وليس وجوده في بعض افراد الحيوان باضعف منه في بله الناس : ثالثها ان مقابلتهم ذلك في تعريف الفرس بالصاهل تنافي ما ذكره والذي دعاهم الى هذا التكلف هو دفع خروج الاخرس والساكت . ودفعه سهل لشذوذ الاخرس . وكون الساكت ناطقا متى اراد فالاولى ان الناطق هو المعبر عن جميع ما يريد

﴿ قوله والجواب عنه الخ ﴾ تحقيق الجواب وتلخيصه انه معرف بنفسه صدقا وان كان غيره مفهوما . وهو يرجع الى تفسير مدلول مجهول بمدلولات معلومة . ولا بدع فيه . ومنشأ شبهة الامام الذهول عن معنى النفسية والغيرية عند علماء المنطق وهي شبهة لا تروج على مثله لولا الذهول

الفصل الثاني في تعريف اصول الفقه

﴿ قوله فاصل الشيء ما منه الشيء الخ ﴾ عدل عن قول المحصول : « اصل الشيء ما يحتاج اليه » لما اورد عليه تاج الدين في الحاصل من لزوم كون الاسباب والشروط اصولا ومن ان الاصل لا يطلق على ذلك

لغة . ثم اختار تاج الدين ما تابعه عليه المصنف هنا كما في شرحه على المحصول . وتفسير الاصول بما اختاره لا يشمل بعض مقدماته كتعريفه بناء على ان مبادى العلم من اجزائه كما قرره صاحب التهذيب وان كان ظاهر كلامهم في التفرقة بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب يوهم ان مقدمة العلم التي منها مباديه خارجة عن العلم حتي توقف الشروع فيه عليها فالتعريف للعلم ونحوه لا ينشأ عنه فقه فلا يشمله الا تعريف الامام الا ان يراد ما منه الشيء ناشئا ولو في الجملة . وقد عرف المصنف الاصول بالمعنى الاضافي اي باعتبار كونه مركبا اضافيا ففسر الاصل والفقه ليحصل من ذلك معرفة هذا العلم . وهذه احدى طريقتين لهم في تعريف هذا العلم . وفضلها ان فيها اشارة الى وجه التسمية والى الثمرة . ومنهم من عرفه بالمعنى اللقبي اي باعتبار صيرورة هذا المركب لقبا لعلم مخصوص مع قطع النظر عن معنى الاضافة فقال « دلائل الفقه الاجمالية » اي الادلة التي يستدل بها على اثبات فقه بطريق الاجمال لا بطريق التفصيل اي التي تفيد قضايا عامة تنشأ عنها فروع غير معينة ولا منحصرة . نحو قولنا الامر للوجوب . ومنهم من جمع بين الامرين كابن الحاجب ﴿ قوله وبمن ابتداء الغاية مجازا الخ ﴾ الاولى ان تجعل تبعيضية مجازا بادعاء ان الفقه بعض من الاصول لتشعبه عنه ﴿ قوله فان النخلة بعضها من النواة الخ ﴾ اي بعضها المبهم اذ لابد ان يكون فيها جزء من النواة . وبه يتبين انه اراد من مجاز التبعيض المجاز في اطلاق اسم النخلة على بعضها من قبيل المرسل . واولى من هذا ان نجيب على طريقة الجواب الاول بدعوى المجاز في كلية من استعارة تبعية بتشبيه الناشيء عن الشيء ببعضه وجرى ذلك في الحرف وهو من المستعملة مجازا في معنى عن

ان الاشتراك والمجاز يصح دخولهما في الحدود اذا كان السياق مرشدا للمراد والمراد بها ههنا الموصولة ✲ وبمن ابتداء الغاية مجازا وهو شبهه به من حيث النشأة من النواة وابتداؤها كما يبتدأ السير او نقول المراد مجاز التبعيض لا حقيقته ✲ فان النخلة بعضها من النواة لا كلها فجعلناها كلها جزأ من النواة توسعا من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء وكذلك قولنا : اصل الانسان نطفة واصل السنبلة برة . ولهذه الاسئلة : اختار سيف الدين قوله: اصل الشيء ما يستند وجوده اليه من غير تاثير احترازا من استناد الممكن للصانع المؤثر . فذكرت في هذا الكتاب في الاصل ثلاثة معان واحد لغوي واثنان اصطلاحيان وبقى واحد لم اذكره ههنا وذكرته في شرح المحصول . وهو ما يقاس عليه . فان من جملة ما يسمى اصلا في الاصطلاح الاصل الذي يقاس عليه كالحنطة يقاس عليها الارز في تحريم الربا فيصير الاصل

﴿ قوله والفقه هو الفهم الخ ﴾ لعل اصل العبارة والفقه هو الفهم وكذلك العلم والشعر والطب لغة. لان المقصود التنبيه على انها مترادفة في اصل الوضع ثم نقل العرف بعضها الى معان مخصوصة كما يعرب عن ذلك نقل المصنف في شرح المحصول عبارة المازري هكذا « الفقه والفهم والطب والشعر والعلم خمس عبارات بمعنى واحد الا انه اشتهر بعضها في بعض انواع الفهم » وليس المقصود تعريف الفقه في اللغة بانه الشعر والطب. ولان شرط التعريف اللفظي ان يكون المعرف (بالكسر) اشهر في المعنى من المعرف (بالفتح)

﴿ ترجمة المازري ﴾

هو الامام محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري (بفتح الزاي عند الاكثر نسبة الى مازرة بلدة من جزيرة صقلية كما في ازهار الرياض) المالكي توفي في في المهدية سنة ٥٣٦ ست وثلاثين وخمسمائة وعمره ثلاث وثمانون سنة ودفن بثغر المنستير. شرح البرهان في اصول الفقه لامام الحرمين شرحا متوسطا في الطول يذكر فيه نص المتن. ثم املى عليه بعد ذلك امالي مطولة مملوءة تحقيقا وعلما . وكان شديد المناقشة لامام الحرمين . قال السبكي في طبقاته لان امام الحرمين والغزالي ربما خالفا الاشعري في مسائل من الكلام والمغاربة يستعظمون مخالفة الاشعري في نقير ولا قطمير وكذلك هما يضعفان مذهب مالك خصوصا في المصالح المرسلة . والمازري شديد الميل الى مذهبه كثير المناضلة عنه اه اخذ المازري عن عبد الحميد الصائغ واللخمي بعد ان انتقلا عن القيروان الى سوسة عند خراب القيروان وبلغ مرتبة الاجتهاد ﴿ قوله وتقول العرب رجل طب الخ ﴾ هو بفتح الطاء اي ماهر حاذق كما في القاموس [1] والطب الحذق في المثل « من حب طب » اي تفطن لاحوال من يحبه . ثم اطلق

(١) ومنه قول عنترة : ان تغد في دوني القناع فانني * طب باخذ الفارس المستلئم اه مصحح

اربعة معان * (والفقه هو الفهم والعلم والشعر والطب لغة وانما اختصت بعض هذه الالفاظ ببعض العلوم بسبب العرف) كذلك نقله المازري في شرح البرهان * فتقول العرب « رجل طب » اذا كان عالما وقال الشاعر:

فان تسالوني بالنساء فانني
خبير بادواء النساء طبيب

اي عارف وشعر بكذا اذا فهمه ومنه قوله تعالى « وهم لا يشعرون » اي لا يفهمون ثم بعد ذلك اختص الطب بمعرفة مزاج الانسان. والشعر بمعرفة الاوزان والفقه بمعرفة الاحكام.

على علم الامزجة لاحتياجه الى فرط نباهة أما قول الشاعر « فان تسالوني البيت » فالطب فيه بمعنى علم الامزجة مجاز في معرفة اخلاق النساء التي سماها الادواء جمع داء مجازا ايضا . وهذا الشعر لعلقمة الفحل الجاهلي من قصيدة خاطب بها الحرث بن ابي شمر الغساني ملك عرب الشام يستشفع لقومه بني تميم اذ وقعوا في اسره وطالعها

طحابك قلب في الحسان طروب . وبعدهذا البيت المذكور في الشرح قوله

اذاشاب راس المرء او قل ماله ☆ فليس له في ودهن نصيب

يردن ثراء المال حيث وجدنه ☆ وشرخ الشباب عندهن عجيب

﴿ قوله وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي الفقه ادراك الاشيآء الخفية الخ ﴾ هذا هو الذي يشهد له الاستعمال . قال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم . وفي الحديث من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين .

﴿ ترجمة ابى اسحق الشيرازي ﴾

هو الامام ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزبادي « بكسر الفاء » الشيرازي الشافعي ولد بفيروزباد سنة ٣٩٣ ثلاث وتسعين وثلاثمائة ثم دخل شيراز ثم بغداد سنة ٤١٥ وقرأ على القاضي ابي الطيب الطبري و الزجاجي وتوفي سنة ٤٧٦ ست وسبعين واربعمائة كان يضرب به المثل في الفصاحة والنباهة . وقال فيه من مدحه :

تراه من الذكاء نحيف جسم ☆ عليه من توقده دليل

اذا كان الفتى ضخم المعالي ☆ فليس يضره الجسم النحيل

وله رحلة في غالب بلاد فارس والى الحج. ولاهل بلاد العجم فيه اعتقاد بالغ . ووجهه المتقدي الخليفة في سفارة الى ملكشاه بنيسابور لاصلاح ذات بينهما وخطب للخليفة بنت ملكشاه السلجوقي وتناظر مع امام الحرمين في نيسابور في مسألة اجبار البكر وله شعر حسن . منه :

* وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي: الفقه في اللغة « ادراك الاشياء الخفية » فلذلك تقول فقهت كلامك ولا تقول فقهت السماء والارض . وعلى هذا النقل لا يكون لفظ الفقه مرادفا لهذه الالفاظ . وعلى نقل المازري يكون مرادفا والثاني هو الذي يظهر لي ولذلك خصص الفقهاء اسم الفقه بالعلوم النظرية واخرجت شعائر الاسلام من لفظ الفقه و حده (والفقه في الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية العملية بالاستدلال) فقولنا بالاحكام احتراز من الذوات كالاجسام و الصفات نحو الاعراض والمعاني كلها. وقولي الشرعية احتراز عن العقلية والحسية كاحكام الحساب نحو ثلاثة في ثلاثة بتسعة وغير الحساب كالهندسة والموسيقى وغيرها وقولي العملية احتراز عن الاحكام الشرعية العلمية كالاحكام في اصول الفقه واصول الدين فانها شرعية لان الله تعالى اوجب علينا تعلم اصول الفقه لنبني عليها الفقه وتعلم ما يجب لله تعالى وما يستحيل عليه وما يجوز وغير ذلك من اصول الدين. وقولي بالاستدلال احتراز عن المقلد وعن شعائر الاسلام

كوجوب الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك مما هو معلوم بالضرورة من غير استدلال . فالعلم بها لا يسمى فقها اصطلاحا لحصوله للعوام والنساء والبله *ويرد عليه اسئلة : احدها ان اكثر الفقه ظن . لاعلم فانه مستنبط من الاقيسة واخبار الآحاد والعمومات فيخرج اكثر الفقه من حد الفقه. وثانيها ان العملية ان اريد بها اعمال الجوارح فقط خرج عنها الاحكام المتعلقة بالقلب مما هو فقه في الاصطلاح كوجوب النيات والاخلاص وتحريم الرياء وغير ذلك . وان اريد بها العملية كيف كانت دخلت اعمال القلوب *فيندرج علم الأصول. وثالثها ان الحاصل للمقلد ان لم يكن علما فقد خرج بقولنا اول الحد «العلم بالاحكام» وان كان علما فهو بالاستدلال لان الفتاوي ليست بديهية غنية عن النظر فتكون استدلالية فلا يخرج بقيد الاستدلال* ورابعها ان لام التعريف في الاحكام ان اريد بها الاستغراق لزم ان لا يكون فقيها حتى يعلم جميع الاحكام . او للعهد فلا معهود بيننا. ولانه لو خرج مجتهد وظهرت له تصانيف

اذا تخلفت عن صديق * ولم يعاتبك في التخلف

فلا تعد بعدها اليه * فانما وده تكلف

ومن احسن شعره قوله يرثي غريقا من اصحابه .

غريق كأن الموت رق لفقده * فلان له في صورة الماء جانبه

ابى الله ان انساه دهري لانه * توفاه في الماء الذى انا شاربه

ألف المهذب في الفقه واللمع في الاصول وغيرهما رحمه الله ﴿ قوله ويرد عليه اسئلة الخ ﴾ اي على التعريف مع ما ذكره في شرحه من محترزات القيود . فالسؤال الاول على جمعه . والثاني على الجمع والمنع باعتبار الترديد . والثالث على ابطال خروج المقلد من قيد الاستدلال . والرابع على جمعه ﴿ قوله فيندرج علم الاصول الخ ﴾ اي الاصول العليا وهي اصول الدين الاعتقادية . ﴿ قوله ورابعها الخ ﴾ حاصله ان اللام لا تصلح للاستغراق فان اريد منها العهد فليس لنا احكام معهودة يطلق عليها فقه وعلى العالم بها فقيه لان الاحكام في المسألة الواحدة تكون مختلفة كثيرا بحسب ما تقتضيه ادلة المجتهدين فلو كان ثمة احكام مشخصة لما صح اطلاق اسم الفقيه على مجتهدين اثبت كل واحد منهما احكاما لمسائل ذهل عنها الآخر. كما نجد في المذاهب كثيرا عدم التعرض لاحكام بعض النوازل ونجد احكامها في مذهب آخر . فان قلتم المعهود هو المقدار المحصور في فقه المذاهب المتعارفة سواء اتفقت ام اختلفت لانها محفوظة معينة عند حفاظ مذاهبهم فيمكن عهدها . قلنا ذلك غير صحيح لانه لو ظهر مجتهد جديد واثبت احكاما تخالف من تقدمه لا يطلق عليه فقيه وليس ما قاله من المقدار

واتباع سمي مذهبه فقها واتباعه فقهاء وليس ذلك من المعهود . والجواب عن الاول ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع وكل ما ثبت بالاجماع فهو معلوم . فكل حكم شرعي معلوم . وانما قلنا ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع . لان الاحكام على قسمين منها ما هو متفق عليه فهو ثابت بالاجماع ومنها ما هو مختلف فيه فقد انعقد الاجماع على ان كل مجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله في حقه وحق من قلده اذا حصل له سببه فقد صارت الاحكام في مواقع الخلاف

المعهود ﴿ قوله فكل حكم شرعي ثابت بالاجماع الخ ﴾ اصل هذا السؤال للقاضي ابي بكر الباقلاني واصل الجواب عنه لامام الحرمين في البرهان قال « ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه اتباع ظنه للدليل القائم على وجوب اتباع الظن وهو الاجماع فالحكم مقطوع به والظن في طريقه » . واختلفت عبارات المتأخرين في تقرير جواب امام الحرمين : وحاصلها يرجع الى ما هنا . وهو كلام غير تام منشؤه اشتباه الحكم المستنبط في آحاد المسائل بالحكم العام الذي هو وجوب اتباع المجتهد لما اداه اليه اجتهاده وذلك هو المعلوم المقطوع به اما كون حكم الله الثابت في آحاد المسائل الذي هو مختلف باختلافها واحدا في كل واحدة منها او هو ما ظهر للمجتهد فلا جزم له به لانه لا يتجاوز الظن بالاصابة ويجوز الخطأ على نفسه ولذلك قد يراعي مذهب المخالف في درء الحدود وتقرير فاسد العقود . واما القطع بمصادفة مراد الله تعالى فهو مذهب المصوبة . ولا شك ان المعبر عنه بالفقه هو ادلة آحاد المسائل لا الدليل العام الدال على وجوب اتباع المجتهد لما اداه اليه اجتهاده لثبوته للمقلد ايضا كما صرح به في جواب السؤال الثالث والدليل العام القائم للمجتهد وان كان يقينيا الا انه لا يفيد علما بثبوت الاحكام بل بوجوب العمل بها ولا شك ان ظاهر تعليق العلم بالاحكام هو كونها معلومة بطريق يفيد علما بثبوتها وبهذا تفسد المقدمة الاولى . وهي قوله « ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع » بل ان كل حكم شرعي واجب اتباعه على من ثبت عنده لانه ثابت اصابته وكذا قوله في المقدمة الثانية من الدليل المذكور بعد وهو « كل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعا » . اذا تقرر هذا فلا بد من تاويل العلم في التعريف بما يشمل الظن القوي ولذا عدل عن هذا التعريف امام الحرمين في الورقات فقال « الفقه معرفة الاحكام الشرعية » لان المعرفة تشمل

ثابتة بالاجماع عند الظنون . فكل حكم شرعي ثابت بالاجماع . وقولنا فهو حكم الله في حقه خير من قول من يقول فقد وجب عليه العمل به بمقتضى ظنه . لان الاجتهاد قد يقع في المباح فلا يجب العمل به وكذلك في المحرم والمكروه والمندوب . واذا قلنا فهو حكم الله في حقه اندرج الجميع . وقولنا اذا حصل له سببه احتراز من اجتهاده في الزكاة ولا مال له او الجنايات ولا جناية عليه ولا منه او في الحيض او العدة وليس هو امرأة حتى يثبت ذلك في حقه لكنه في الجميع بحيث لو فرض حصول سبب ذلك في حقه كان حكم الله ذلك عليه وفي حقه . واما ان كل ما هو ثابت بالاجماع فهو معلوم فبناء على ان الاجماع معصوم على ما تقرر في موضعه . ولان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعيتين وكل ما ثبت بمقدمتين قطعيتين فهو معلوم . فكل حكم شرعي معلوم وانما قلنا ان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعيتين . لانا نفرض الكلام في حكم وتقرر فيه تقرير انجزم باطراده في جميع الاحكام . فنقول وجوب التدليك في الطهارة مظنون لمالك قطعا عملا بالوجدان . وكل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعا عملا بالاجماع فوجوب التدليك حكم الله قطعا وهذا التقرير يطرد في جميع صور الخلاف فتكون

الظن ﴿ قوله وعن الثاني انا نلتزم صحة السؤال الخ ﴾ التزام لما لايلزم فان تعريف سيف الدين وان كان اظهر الا ان تعريف الامام في المحصول المذكور هنا غير فاسد اذ لا نسلم ان الاعتقاد من الاعمال القلبية حتي يلزم دخول عام الاصول (اي اصول الدين) بناء على الشق الثاني من الترديد المبني على ان الاعتقاد من الاعمال القلبية وهو وهم . اذ الاعتقاد هو الاداك المطابق او المخالف له والنية انشاء لا توصف بمطابقة الواقع ولا بعدمها بل هي ربط القلب وعزمه على عمل ما . فهي من مقولة الفعل والتاثير . والاعتقاد من مقولة الكيف . او من مقولة الانفعال اي التاثر على الخلاف بين الحكماء في حقيقة العلم . ومثل النية النظر في الادلة المحصلة للاعتقاد فانه فعل نفساني لانه حركة النفس في المعقولات فلا فساد في التعريف

﴿ ترجمة الآمدي ﴾

وسيف الدين الآمدي: هو علي ابن ابي علي الآمدي (بالمد وكسر الميم وبالدال المهملة منسوب الى آمد مدينة كبيرة في ديار بكر مجاورة لبلاد الروم (اي الارمن) ولد سنة ٥٥١ وتوفي في دمشق سنة ٦٣١ وكان حنبلي المذهب ثم صار شافعيا وسكن بغداد ثم الشام ثم مصر وفيها اتهموه بفساد الاعتقاد ومذهب الفلاسفة . فخرج عن مصر الى الشام . وله تآليف مهمة في اصول الدين واصول الفقه والمنطق والحكمة والخلاف . منها الاحكام في الاصول . ومنتهى الوصول في الاصول . ومنها ابكار الافكار . في الحكمة ومختصر الخلاف رحمه الله ﴿ قوله وعن الثالث الخ ﴾ ملخص هذا الجواب ان دليل المقلد عام في جميع موارد الاحكام وواحد لا يختلف. بخلاف

كلها ثابتة بمقدمتين قطعيتين. واما قولنا ان كل ما ثبت بمقدمتين قطعيتين فهو معلوم فلان النتيجة تابعة للمقدمتين. فثبت بهذين الطريقين ان كل حكم شرعي معلوم* وعن الثاني انا نلتزم صحة هذا السؤال ونقول الحق ما ذكره سيف الدين الآمدى وهو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الخ ولا نقول العملية فان الفرعية تشمل جميع ما يتعلق به الفقه كان في الجوارح او القلب *وعن الثالث ان بعض المقلدين المطلع على انعقاد الاجماع في وجوب اتباع المقلد للمفتي هو المقصود ههنا بالخروج. والعلم حاصل له بمقدمتين قطعيتين احداهما هذا افتاني به المفتي عملا بالسماع وكل ما افتاني به المفتي فهو حكم الله عملا بالاجماع. فهذا حكم الله. وهذا الاستدلال يطرد له في جميع موارد التقليد فيكون العلم حاصلا له غير ان هذا الدليل عام في جميع صور التقليد. وادلة الفقه خاصة بانواعه فدليل الزكاة غير دليل الصيام فلا فرق بينهما الا باختصاص الادلة

دليل المجتهد فانه خاص بالمسالة المستدل عليها ولغير هادليل آخر فدليل وجوب التكبير في الصلاة غير دليل مقدار النصاب في الزكاة . وبهاذا خرج المقلد الذى له دليل عام على وجوب متابعة امامه . وكأن المصنف خالف في الجواب طريقة السائل لانه يسأل عن لغوية قيد الاستدلال بان عام المقلد بالاحكام اما ان لا يكون من العلم فلم يدخل في الجنس واما ان يكون منه . فقيد الاستدلال لا يفيد لان المقلد له دليل عام على ثبوت الاحكام عنده وقد تكون له ادلة خاصة وذلك بالنسبة المقلد المطلع على نصوص امامه وعلى مداركه كالمفتي وهو معنى قول السائل لان الفتاوي ليست بديهية فاذاً لايخرجه قيد الاستدلال . وقد استشعر المصنف ذلك فراى الاحسن ان يزاد في الحد وكان المناسب في الجواب ان يقول ان المقلد له ثلاثة احوال عامي بحت لا دليل له وهو خارج من الجنس اي العلم . وعامي له دليل عام وهو « ان كل ماثبت عندامامه حكم الله » ومقلدمتبحر مطلع على مدارك امامه . وهذان يخرجان مما بقيد الاستدلال . المتعلق بقوله العلم بالاحكام اي اقامة الادلة على الاحكام المعلومة والمقلد الذى له دليل عام لم يقم دليلا على الاحكام بل على المتابعة واما المقلد المتبحر فله ادلة خاصة الا انه تلقاها على وجه التقليد . والتقليد في الدليل كالتقليد في المدلول وذلك لايسمى استدلالا . على انه قد لايظفر بدليل في بعض الاحكام لان المجتهد قد لا يبين مدركه وذلك ماقد يعبرون عنه بالاستحسان . والمصنف عدل عن هذا لما فيه من التدقيق الذى قد لايسلمه السائل ورأى ان الزيادة احسن . لاكنها لا تغني في اخراج المقلد المتبحر اللهم الا بالتزام صحة اطلاق اسم الفقيه عليه فيكون المقصود بالاخراج هو المقلد الذي له دليل عام وهو الذي قال المصنف انه المقصود بالخروج فلذلك عدل

المصنف الى الزيادة وعبر عنها بانها مما ينبغي لا مما يجب ﴿ قوله وعن الرابع ان اللام للعهد الخ ﴾ قد بين المصنف العهد هنا بان الناس يثبتون الفقه لجماعة وينفونه عن جماعة فلولا انه صفة معهودة لكان حكمهم تحكما . وفيه ان المعهود الذي هو مستند اثبات الفقه ونفيه هو المحكوم فيه اي النوازل فينظر في نسبة معلومات الفقيه من احكام النوازل الى مجهولاته فان كان مايعلمه اكثر اطلق عليه اسم الفقيه . فالعهد متعلق بالنوازل او بالحالة التي اذا بلغها الفقيه اطلق عليه الوصف وهي الملكة التي تؤهله لاسم الفقيه . اما الاحكام فلا عهد فيها لانها قد تختلف في النازلة الواحدة باختلاف المجتهدين فلا تصح دعوى العهد فيها . ولانه قد يظهر من احكام المذاهب الماضية او المستقبلة ما ليس بمعهود عند من اطلق وصف الفقه كما قال السائل فالجواب يؤول الى المصادرة . ولهذا فالاولى ان نختار ان اللام للاستغراق ونقول : هو استغراق عرفي اي العلم بجميع الاحكام فيما سئل عنه او فيما يكثر دورانه . او نقول ايضا بناء على الاستغراق ان المراد من العلم بالجميع التهيؤ للعلم بالجميع كما قال ابن الحاجب « ان المراد تهيؤه للعلم بالجميع » ﴿ قوله ويقال فقه الخ ﴾ الاولى تقديم هذا اثر البحث عن الفقه لغة ما هو .

بالانواع واما في اعيان المسائل فاشترك الفريقان في عدم الدليل عليها فينبغي ان يزاد في الحد بادلة مختصة بالانواع * وعن الرابع ان اللام للعهد وتقريره ان الخاصة والعامة مجمعون على سلب الفقه عن جماعة في العالم واثبات الفقه لجماعة في العالم فلولا تصور ما لاجله يسلبون ويثبتون لتعذر منهم ذلك فتلك الصورة الذهنية هي المشار اليها بلام العهد وهي جملة غالبة معلومة عندهم ولا تختص بكتاب ولا مذهب معين (ويقال فقه بكسر القاف اذا فهم وبفتحها اذا سبق غيره للفهم وبضمها اذا صار الفقه له سجية) كذلك نقله ابن عطية في تفسيره وقاعدة العرب ان اسم الفاعل من فعل وفعل هو فاعل نحو ضرب فهو ضارب وسمع فهو سامع ومن فعل فعيل نحو ظرف فهو ظريف

ترجمة ابن عطية

وابن عطية هو القاضي عبد الحق بن ابي بكر بن غالب القيسي (من قيس عيلان بن مضر) الغرناطي المالكي ولد سنة ٤٨١ احدى وثمانين واربعمائة وتوفي في مدينة لورقة سنة ٥٤٦ ست واربعين

وخمسمائة وهو شيخ المفسرين ومن عمدهم له تفسير كبير مشهور رحمه الله .

الفصل الثالث في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل

الالتباس بينها ضعيف وقد فسر الحمل هنا بما يرادف قول الناس هذا احمله على كذا اي افهمه وهو اطلاق شائع عند الاصوليين . اما اصطلاح المناطقة في الحمل فهو اثبات المحمول للموضوع اما حقيقة وبلا واسطة ويسمى حمل مواطاة كحمل الحيوان على الانسان لانه كذلك في نفس الامر والمحمول كلي للموضوع . واما عروضا بواسطة تلازم ونحوه كحمل البياض على الانسان . والسقف على البيت في قولك « البيت ذو سقف » ويسمى حمل اشتقاق لتوقفه على قيام مبدأ الاشتقاق وملاحظته ﴿ قوله ولا كنها مجازات لغوية الخ ﴾ لا شك ان المنقولات لا تطلق الا بعد مناسبة بين المنقول اليه والمنقول منه اما بوضوح لكون المنقول اليه جزئيا من المنقول منه كالصلاة في لسان الشرع وهو غالب المنقولات واما بخفاء كاطلاق الجوهر على الذات عند الفلاسفة لانها لنفاستها وقيام الاعراض بها اشبهت الجواهر . فاما القسم الثاني فلا شبهة في كونه مجازا لغويا واما الاول فليس من المجاز في شيء اذ ليس اطلاق الكلي على جزئية بمجاز لعدم العلاقة واما علاقة الكلية والجزئية المعدودة في علاقات المجاز فهي منسوبة للكل والجزء . فان المجاز استعمال الكلمة في غير ما

وشرف فهو شريف فلذلك كان فقيه من فقه بالضم دون الآخرين (الفصل الثالث في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فانها تلتبس على كثير من الناس فالوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا هو الوضع اللغوي . وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير اشهر فيه من غيره وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة الشرعي نحو الصلاة والعرفي العام نحو الدابة والعرفي الخاص نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين . والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة او غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز . والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه او ما اشتمل على مراده فالمراد كاعتقاد المالكي ان الله تبارك وتعالى اراد بلفظ القرء الطهر . والحنفي ان الله تبارك وتعالى اراد الحيض والمشتمل نحو حمل الشافعي اللفظ المشترك على جملة معانيه عند تجرده عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطا) اريد بصيرورة شهرته على غيره ان يصير هو المتبادر الى الذهن ولا يحمل على غيره الا بقرينة كحال الحقيقة اللغوية مع المجاز ولذلك ان المنقولات حقائق عرفية وشرعية ✻ ولكنها مجازات لغوية فالدابة منقولة عن مطلق ما دب الى الحمار بخصوصه بمصر والى الفرس بخصوصه بالعراق فلا يفهم غير هذين الا بقرينة صارفة عنها وتسمية العرف خاصا لاختصاصه ببعض الفرق كالمتكلمين او النحاة في الفعل والفاعل ولفظ الدابة يشملهم مع العوام ولا يشترط عمومه في الاقاليم ولا في اقليم كامل فربما

خالف صعيد اقليم مصر شماليا غير انه في كل بقعة يشمل اهل الك البقعة كلهم فان قال رايت اسدا واراد مسماه الذي هو الحيوان المفترس فهو حقيقة او رجلا شجاعا فهو مجاز وكلاهما استعمال والعلاقة لابد منها في حد المجاز لانها لو فقدت كان نقلا لامجازا كتسمية الولد جعفرا ولا علاقة بين الولد والنهر الصغير فانه الذي يسمى جعفرا لغة . واما حمل الشافعي المشترك على جميع معانيه عند التجرد فهي مسئلة اختلفوا فيها فالجمهور خالفوه وقالوا كما يحصل الاحتياط اذا قال له انظر للعين فنظر لجميع العيون

فيحصل المراد قطعا يضيع الاحتياط من جهة اخرى فانه قد ينظر الى عين امراته او ذهبه وذلك يسوءه فيقع في المخالفة. فالصواب التثبت حتى يرد البيان والمامور معذور عند عدم البيان وغير معذور اذا هجم بغير علم ولا ظن عند حصول الاجمال فاعتقاد الشافعي ان قلنا به هو مشتمل على المراد لا انه المراد فان فرعنا على عدم صحته اسقطناه من الحد. ويتلخص من هذا الفصل ان الوضع سابق والحمل لاحق والاستعمال متوسط . وهذا فرق جلي بينها ＊ وبقي من الوضع قسم ثالث لم اذكره وهو ما يذكره جماعة من العلماء في قولهم هل من شرط المجاز الوضع ام ليس من شرطه قولان ويريدون بالوضع ههنا مطلق الاستعمال ولو مرة يسمع من العرب استعمال ذلك النوع من المجاز فيحصل الشرط فصار الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى وغلبة الاستعمال واصل الاستعمال من غير غلبة في المواطن المذكورة خاصة فحصل الفرقين الجميع . (الفصل الرابع في الدلالة واقسامها فدلالة اللفظ فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى او جزأه اولازمه) ＊ ذكر ابن سيناء فيها منهبين احدهما هذا والآخر انها كون اللفظ بحيث اذا اطلق دل . حجة الاول انه اذا دار اللفظ بين المتخاطبين فان فهم منه شيء قيل دل عليه وان لم يفهم منه شيء قيل لم يدل عليه فدار اطلاق لفظ الدلالة مع الفهم وجودا وعدما فدل على انه مسماه كما دار لفظ الانسان مع الحيوان الناطق وجميع المسميات مع اسمائها. حجة الفريق الآخر ان الدلالة صفة اللفظ لانا نقول لفظ دال والفهم صفة للسامع فاين أحدهما من الآخر . أجاب

وضعت له لا ترك استعمالها في بعض ما وضعت له فليس النقل الا تحجير الاطلاق في عرف خاص على بعض ما وضع له ولذلك قابله المصنف في الشرح بالمجاز اذ قال « لكان نقلا لا مجازا » . نعم ان اطلاقها على المعنى اللغوي من لسان اهل العرف مجاز عرفي وفي عده مجازا خلاف . وصاحب المفتاح يميل لعده مجازا فلذلك زاد في تعريفي الحقيقة والمجاز قوله في اصطلاح به التخاطب . اما نقل التسمية فليس بمجاز ولا حقيقة وهو الجدير باسم النقل فتبين ان بين النقل والمجاز العموم والخصوص من وجه ولهذا جعل المناطقة المنقول مقابلا للحقيقة وللمجاز من جهة ما فيه من الاشتهار في معنى ثان لا غير ＊ قوله وبقي من الوضع قسم ثالث الخ ＊ سماه هنا وضعا ثم سماه بعد ذلك استعمالا اذ قال ويريدون بالوضع مطلق الاستعمال فاشار الى انه في التحقيق وضع نوعي كوضع المركبات ليعرف شرط الواضع في وضعها وقد تكفل بذلك علم النحو وعلم البلاغة .

الفصل الرابع في الدلالة

＊ قوله ذكر ابن سيناء فيها مذهبين الخ ＊ ثانيهما هو التحقيق لانها صفة للفظ سواء اطلق ام لا ولا ضير في تعريفها بما تقبله لانه تعريف باللازم وتعاريف العلوم رسوم كما بينه السيد الشريف .

﴿ ترجمة ابن سينا ﴾

وابن سيناء هذا هو اكبر واشهر فلاسفة الاسلام وهو ابو علي الحسين ابن عبد الله بن سيناء (بالمد) البلخي ثم البخاري ولد بقرية من قرى بخارى سنة ٣٧٠ سبعين وثلاثمائة وتوفي بهمذان في رمضان سنة ٤٢٨ ثمان وعشرين واربعمائة وقيل في اصبهان . تضلع في علوم الفلسفة والطبيعة وعمره ست عشرة سنة واتصل بالامير نوح بن نصر الساماني صاحب خراسان وقلده اعمالا كثيرة ثم انتقل بعد تنقلات الى همذان فولي الوزارة للامير شمس المعالي قابوس بن وشكمير وكان يداوي الناس تأدبا لا تكسبا وكان نادرة في علمه وذكائه وتصانيفه وله شعر رفيع منه

لقد طفت في تلك المعاهد كلها ☆ وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم ار الا واضعا كف حائر ☆ على ذقن او قارعا سن نادم

ومن تصانيفه في الفلسفة الشفاء والنجاة والاشارات وفي الطب القانون وهو عمدة الفن بعده ﴿ قوله وما ذكرتموه مجازا الخ ﴾ لان اسم الفاعل حقيقة في الحال وما ذكروه يقتضي وصف اللفظ بانه دال اي قابل للدلالة فيصير مجازا ﴿ قوله والذي اختاره ان دلالة اللفظ افهام السامع الخ ﴾ اي افهام اللفظ سامعه ليخرج الافهام بدون لفظ من صفير وانين . وحاصل هذا الذي اختاره يرجع الى المذهب الثاني الذي ذكره ابن سيناء لان افهام اللفظ سامعه فرع

الاولون بان الدلالة كالصياغة والنجارة والخياطة يجمعها وزن فعالة بكسر الفاء فكما تقول للشخص انه صائغ وناجر وخائط مع ان الصياغة في المصوغ والنجارة في الخشبة والخياطه في الثوب فكذلك ههنا اللفظ دال والدلالة في السامع ولان ما ذكرتموه تسمية للشيء باعتبار ما هو قابل له ☆ وما ذكرناه تسمية له باعتبار ما هو واقع بالفعل فيكون ما ذكرناه حقيقة وما ذكرتموه مجازا والحقيقة اولى ☆ والذي اختاره ان دلالة اللفظ افهام السامع لا فهم السامع فيسلم من المجاز ومن كون صفة الشيء في غيره . واما قولهم الصياغة في المصوغ فذلك من باب تسمية المفعول بالمصدر والصياغة ونحوها فعل الصائغ وفعله ليس في المصوغ بل اثره في المصوغ واما تلك الحركات التي هي المصدر ففنيت من حينها وليست في المصوغ وكذلك بقيه النظائر ﴿ ولها ثلاثة انواع دلالة المطابقة وهي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى ودلالة التضمن وهي فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى ودلالة الالتزام وهي فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى البين وهو اللازم له في الذهن . فالاول كفهم مجموع الخمستين من لفظ العشرة . والثاني كفهم الخمسة وحدها من اللفظ . والثالث كفهم الزوجية من اللفظ ﴾ الحقائق اربعة اقسام متلازمة في الخارج وفي الذهن كالسرير والارتفاع من الارض فاذا وقع في الخارج وقع مع الارتفاع وان تصور تصور مع الارتفاع . وغير متلازمة فيهما كزيد والسرير فقد يوجد في الخارج بغير زيد وقد يتصوره العقل بغير زيد ويذهل عن زيد . ومتلازمة في الخارج فقط كالسرير والامكان فان الامكان لا ينفك عن السرير في الخارج اما في الذهن فقد يذهل

عن الامكان اذا انفكاكه عن السرير فلا يكون ملازما في الذهن لانا نعني اللازم ما لا يفارق و متلازمة في الذهن فقط كالسرير اذا اخذ زيد معه بقيد كونه نجارا السرير فان تصوره من هذه الجهة يستلزم تصور السرير قطعا في الذهن وان لم تكن بينهما ملازمة في الخارج . وكذلك السواد اذا تصورناه من حيث انه ضد البياض يجب حضور البياض معه في الذهن جزما اما لو تصورناه من حيث هو السواد او زيد لا من جهة انه نجار السرير لا يجب حضورهما فالملازمة انما حصلت من جهة هذه النسبة ولا تلازم بينهما في الخارج بل السواد ينافي البياض وقد مثلت الاربعة بالسرير للتيسير على المتعلم فنعني باللازم البين ما كان لازما في الذهن فيندرج فيه قسمان المتلازمان فيهما و المتلازمان في الذهن فقط . ويخرج عنه قسمان المتلازمان في الخارج فقط واللذان لا تلازم بينهما . وسر اشتراط اللزوم في الذهن ان اللفظ اذا افاد مسماه واستلزم مسماه لازمه في الذهن كان حضور ذلك اللازم في الذهن والشعور به منسوبا لذلك اللفظ فقيل اللفظ دل عليه بالالتزام . اما اذا لم يلزم حضوره في الذهن من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور مسماه في الذهن كان حضوره في الذهن منسوبا لسبب آخر اذ لا بد في حضوره من سبب فافادته منسوبة لذلك السبب لا للفظ فلا يقال انه فهم من دلالة الا الفاظ التي نطق بها فلفظ السقف يدل على مجموع الخشب والجريد

مثلا مطابقة وعلى الخشب وحده تضمنا لانه جزء السقف وعلى الحائط التزاما لان الحائط لازم للسقف فان قلت :هل يشترط في في اللزوم ان يكون قطعيا * قلت لا بل يكفي الظن وادنى ملازمة في بعض الصور فلو انك اول مرة رايت فيها زيدا وكان عمرو معه ثم جاءك زيد بعد ذلك وحده لا نتقل ذهنك الى عمرو لمجرد اقترانه به في تلك الحالة . وكذلك ينتقل الذهن عند سماع لفظ زيد لعمرو وجميع ما قارنه في تلك الحالة وكذلك ذكر لفظ البلاد والغزوات وغيرها يوجب انتقال ذهن السامع لما قارنها عند مباشرتها فالقطع ليس بشرط . فان قلت : قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث . مجموع لفظ هذا البرهان دل على حدوث العالم وليس بالمطابقة لانه لم يوضع بازائه . ولا بالتضمن لان العالم ليس جزء مسمى هذا اللفظ . ولا بالالتزام لان حدوث العالم ليس لازما لمسمى هذا اللفظ . بل هذا اللفظ لم يوضع مجموعه لشيء البتة حتى يكون لذلك المسمى جزء ولازم : قلت دلالة هذا اللفظ على حدوث العالم بالعقل لا باللفظ ونحن انما حصرنا دلالة اللفظ من حيث الوضع وبقية الدلالات لم نتعرض لها وكذلك اللفظ المهمل اذا نطق به مرارا دل على حياة المتكلم به بالعادة لا بالوضع وليس مندرجا في هذه الدلالات الثلاث . ولم اتعرض الا للحصر في الدلالة الوضعية خاصة ، فان قلت : فصيغة العموم مسماها كلية ودلالتها على فرد منها خارجة عن الثلاث وهي وضعية فان صيغة المشركين تدل على زيد المشرك وليس بالمطابقة لانه ليس كال مسمى اللفظ . ولا بالتضمن لان التضمن دلالة اللفظ على جزء مسماه والجزء انما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا والا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد من افرادها في النفي او النهي فانه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزئه بخلاف الامر

كون اللفظ بحيث يدل ﴿ قوله قلت لا بل يكفي الظن وادنى ملازمة الخ ﴾ هذا اصطلاح جديد في دلالة الالتزام لانها عند متأخري المناطقة عبارة عن اللزوم العقلي اي امتناع الانفكاك بالنظر الى الماهية او الوجود في جميع الاذهان كالزوجية للاربعة وهو لازم الماهية والتحيز للجرم وهو لازم وجوده . وأما اللوازم العارضة لبعض الاذهان فليست معتبرة . ولهذا فاللزوم عندهم لا يكون الا قطعيا . لان الملازمة للماهية او الخارج محققة . وعند متقدميهم يكفي الجزم باللزوم عند تصور امرين وهو اللازم البين بالمعنى الاعم وهو يقتضي الجزم بالتلازم ايضا . وعند علماء البلاغة يكفي اللزوم عرفا وربما اقتضى ذلك اغتفار الظن لان الامور العرفية مبنية

على المقامـات الخطابية . فامـا ادنى ملازمة فلا تعتبر فعـلى اصطلاح المناطقة يكون الامران مستدركين. وعلى اصطلاح الادباء يستدرك ادنى ملازمة فقط . ولولا ما فسر به المصنف ادنى ملازمة لامكن حملها على اللزوم البين بالمعني الاعم وهو ان يلزم من تصور الامرين الجزم باللزوم ﴿ قوله قلت هذا السؤال صعب وقد اوردته في شرح المحصول الخ ﴾ ملخص ما اجاب به في شرح المحصول احد امرين اما ان لفظ الكلية موضوع للقدر المشترك بقيد التتبع للافراد كلها فردا فردا فيكون قيد التتبع جزء ما وضع له اللفظ وتتبع جميع الافراد يدل على تتبع بعضها بالتضمن لانه جزء جزء الموضوع له. وجزء الجزء جزء فلا مانـع من عد دلالة اللفظ عليه تضمنا . واراد بالنـكادة ان اطلاق التضمن على الدلالة على جزء الجزء غريب كما قاله . واما ان يفسر الجزء بما يشمل الجزءي فيراد به البعض. ونكادة هذا مخالفته لاطلاقاتهم . وعلى الامرين نكادة اخرى وهي ان تكون دلالة العام على افراده بالتضمن مع ان الذهن انما ينصرف عند سماعه الى الافراد كانها الموضوع له لغة . وشان دلالة التضمن ان لا تخطر بالاذهان الا عند التنبيه او البحث. وغاية مالاح لي في دفع هذا البحث ان صيغة العموم تطلق بمعنى القضية الكلية الدالة على حكم عام . وتطلق على الادوات الموضوعة للعموم كما في قولهم ما من صيغ العموم سواء وقعت في قضية ام لا : فاما الاطلاق الاول نحو « كل عبد لي فهو حر » فقد نقل عن الاصفهاني في شرح المحصول انه قال هي في قوة صيغ متعددة وقضايا كثيرة تؤول الى معنى عبدي فلان حر وعبدي فلان حر آه فتكون موضوعة لكل واحدة من تلك الصيغ سواء انفردت ام اجتمعت وذلك معنى قولهم « مدلول صيغة العموم كلية » اي محكوم فيها على كلي لانها كلي ولا كل . واما الاطلاق الثاني اي اللفظ العام فهو اللفظ الكلي اما مفرد كالذى او جمع كالمشركين . وكل

وخبر الثبوت فحينئذ مسمى العام كلية لا كل . والذي يقابل الكلية الجزئية لا الجزء لكنهم قالوا في دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه . وهذا زيد ليس جزأ فلا يدل اللفظ عليه تضمنا ولا التزاما . لان الفرد اذا كان لازم المسمى وبقية الافراد مثله فاين المسمى حينئذ فلا يدل اللفظ عليه التزاما فبطلت الدلالات الثلاث مع ان الصيغة تدل بالوضع فما انحصرت دلالات الوضع في الثلاث . * قلت هذا سؤال صعب وقد اوردته في شرح المحصول واجبت عنه بشيء فيه نكادة

ذلك كلي دال على كل واحد من جزئياته او على كل واحد من الجموع التي يشملها اللفظ لا بقيد الانحصار فهي دلالة مطابقة . غاية الامر ان دلالة المطابقة قد تكون على واحد بعينه كالاعلام والجزئيات . وقد تكون على واحد لا بعينه بل مع جواز الاطلاق على آخر كاسم الجنس والمشترك اللفظي وكان الموضوع له في اسم الجنس هو العنوان المعبر عنه بالفرد الدائر واطلاق اسم الجنس على الفرد المشاهد او المحكوم عليه انما هو باعتبار كونه مظهرا لذلك العنوان . وقد تكون على واحد مع جواز غيره وارادته معه كصيغ العموم واستعمال المشترك في معنييه والكناية . والكل مطابقة . نعم ان معنى المطابقة خفي في هذا القسم الثالث ﴿ قوله والدلالة باللفظ الخ ﴾ اراد ان يفرق بين دلالة اللفظ على معناه او جزئه او لازمه وبين استعماله في معناه او في غيره وان الموصوف بالحقيقة والمجاز هو الثاني . وحاصل التفرقة مع تكميل ذهل عنه المصنف ان اللفظ ان دل بنفسه على معناه المعلوم للغوي او على جزئه او لازمه تبعا له فهو لا يوصف بهذا الاعتبار بحقيقة ولا مجاز وانما وصفه بالحقيقة والمجاز عند استعمال المتكلم اياه ولا شبهة انه عند ما يستعمله في معناه او جزئه او لازمه تبعا للاصل فهو موصوف بالحقيقة لا محالة لان ذلك هو ما وضع له . اما اذا استعمل في غير معناه او استعمل في جزء معناه استقلالا به لا تبعا لكله او في لازمه استقلالا لا تبعا لملزومه فجميع ذلك مجاز . فلا شك ان دلالة المطابقة والتضمن والالتزام توصف بانها حقيقة لانها لا تكون الا بعد الاستعمال وانما الذي لا يوصف بحقيقة ولا مجاز هو فهم المعنى في ذهن السامع او استفادته من اللفظ وافادة اللفظ له . وهذه امور اعتبارية والمقصود هو دلالة اللفظ عند استعماله فالتفرقة بين الدلالتين ليس وراءه كبير جدوى . وكان الاولى ان

وفي النفس منه شيء ﴿ * والدلالة باللفظ هي استعمال اللفظ اما في موضوعه وهو الحقيقة او في غير موضوعه وهو المجاز والفرق بينهما ان هذه صفة المتكلم و الفاظ قائمة باللسان وقصبة الرئة . وتلك صفة للسامع وعلم او ظن قائم بالقلب ولهذه نوعان وهما الحقيقة والمجاز لا يعرضان لتلك وانواع تلك ثلاثة لا تعرض لهذه ﴾ الباء في الدلالة باللفظ للاستعانة لان المتكلم يستعين بنطقه على افهام السامع ما في نفسه فهي كالباء في كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم . والتفرقة بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من مهمات مباحث الالفاظ وقد ذكرت هنا الفرق بينهما من ثلاثة اوجه وفي شرح المحصول ذكرت خمسة عشر وجها وهذه الثلاثة تكفي في هذا المختصر . وقولي او في غير موضوعه وهو المجاز يتعين ان يزاد فيه لعلاقة بينهما فان بدونها لا مجاز ووجه تنويع دلالة اللفظ الى العلم او الظن ان الانسان اذا فهم من كلام انسان معنى قد يقطع به وقد يظن من غير قطع وهو كثير في الكلام

﴿الفصل الخامس الفرق بين الكلي والجزئي فالكلي هو الذي لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه سواء امتنع وجوده كالمستحيل او امكن ولم يوجد كبحر من زئبق او وجد ولم يتعدد كالشمس او تعدد كالانسان وقد تركت قسمين احدهما محال والثاني ادب والجزئي هو الذي يمنع تصوره من الشركة فيه﴾ ينبغي ان يشاهد الفرق بين قولنا ان تصور الكلي لا يمنع من الشركة وبين قولنا انه قابل للشركة فان تصوره اذا لم يمنع يكون المانع من الشركة منفيا ولا يلزم من نفي المانع وجود الموجب لان مع نفي المانع الخاص قد يتحقق المنع من جهة اخرى اما بمانع آخر او بالذات بان يكون المنع غير معلل بامر خارج كما تقول : ان السواد لا يمنعه كونه جامعا للبصر ان يكون علما لان امتناع كونه علما لذاته غير معلل . وكذلك الواحد ربع عشر الاربعين فيستحيل عليه ان يكون نصف عشر الاربعين لذاته مع ان تصوره بما هو تصوره لا يمنع من جواز ذلك عليه حتى نستحضر في ذهننا مقدمات حسابية وهو ان ربع الاربعة واحد والاربعة عشر الاربعين فالواحد ربع عشر الاربعين أما مجرد التصور فلا . فظهر حينئذ ان قولنا لا يمنع تصوره من الشركة لا يوجب ان يكون قابلا للشركة بل قد تمتنع عليه الشركة كما تقدم وقد يقبلها كما في مفهوم الانسان فان تصوره لا يمنع من وقوع الشركة وهو قابل لها وواقعة فيه وكذلك جميع الاجناس والانواع فهذا الحرف هو الموجب لقول ارباب علم المنطق ان من اقسام الكلي واجب الوجود . فان مجرد تصورنا للعالم الاها هنا بمجرده لا يكفينا في حصول العلم بالوحدانية حتى نستحضر مقدمات برهان التمانع او غيره وحينئذ يحصل العلم بالوحدانية اما مجرد التصور فلا فصار التصور غير مانع بما هو تصور وهو مع ذلك يستحيل عليه الشركة في نفس الامر كما قلنا في الواحد مع نصف عشر الاربعين لكن اطلاق لفظ الكلي على واجب الوجود سبحانه وتعالى فيه ايهام تمنع من اطلاقه الشريعة فلذلك قلت تركته أدبا . وأما القسم المستحيل ﴿٣١﴾ فهو أنهم يقولون المتعدد قد يكون متناهيا كالافلاك فانها عدد محصور . وغير متناه كالانسان بناء منهم على قدم العالم وانه قد دخل في الوجود منه افراد غير متناهية . وكذلك في جميع الانواع ولما قامت البراهين على حدوث العالم كان هذا القسم مستحيلا فاقسام الكلي عندهم ستة وهي في هذا الكتاب اربعة . اذا ظهر الفرق بين الكلي والجزئي فينبغي أيضا أن يعلم من ذلك الكلية والكل والجزئية والجزء فالكلية هي الحكم على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالبا فالحكم صادق باعتبار الكلية دون الكل والكل هو القضاء على المجموع من حيث هو مجموع * كقولنا كل رجل يشيل الصخرة العظيمة . فهذا الحكم صادق باعتبار الكل دون الكلية . والجزئية هي الحكم على بعض أفراد الحقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان . والجزئي هو الشخص من كل حقيقة كلية . والجزء هو ما تركب منه ومن

ينبه على تفرقة اخرى وهي ان دلالة اللفظ على لازمة انما تكون حقيقة ومجازا اذا كان المدلول لازم معنى اللفظ . اما اذا كان المدلول لازما للمعنى المستفاد من تمام الكلام ومن التركيب لا من لفظ واحد فذلك لا يوصف بحقيقة ولا مجاز لان الموصوف بهما هو استعمال اللفظ في معناه او غير معناه لا استفادة شيء آخر من اللفظ زيادة على معناه وذلك كاستفادة مفهومي المخالفة والموافقة من المنطوق على القول بان استفادة الثاني منهما لفظية لا قياسية . وكاستفادة المعنى الكنائي من الكناية . والمعنى المعرض به من التعريض فتامل

الفصل الخامس في الكلي

﴿قوله كقولنا كل رجل يشيل الصخرة الخ﴾ مثل هذا التركيب من الكلية لانه لا يفهم منه الان كل واحد من الناس

يفعل ذلك الا بالقرينة . فالاولى الاقتصار على التمثيل للكل باسماء العدد

الفصل السادس في اسماء الالفاظ

كان المناسب تنكير الالفاظ اذ ذكر اسماء قليلة من الالفاظ الاصطلاحية وعبارته تقتضي العموم لانها جمع معرف بالاضافة . واراد هنا بيان مسمى الفاظ اصطلاحية يكثر ورودها وقد يخفى مسماها الدقة معناها ﴿ قوله كزيد والانسان الخ ﴾ سهو لان التواطؤ من صفات المفهوم الكلي لانه من عوارض افراد مفهوم واحد وليس هو من النسب كالتباين والعموم والخصوص وقد صرح بهذا في المتن . اذ قال المتواطئ « هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي

غيره كل كالخمسة مع العشرة وجميع هذه الحقائق لها موضوعات في اللغة : فصيغة العموم للكلية . واسماء العدد للكل . والمنكرات للكلي والاعلام للجزئي وقولنا بعض الحيوان انسان وبعض العدد زوج للجزئية . وقولنا جزء موضوع للجزء وهذه الحقائق يحتاج اليها كثيرا في اصول الفقه فينبغي ان تعلم (الفصل السادس في أسماء الالفاظ . المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فاكثر كالعين وقولنا لكل واحد احتراز من أسماء العدد فانها للمجموع المعاني لا لكل واحد ولا حاجة لقولنا مختلفين فان الوضع يستحيل للمثلين فان التعيين ان اعتبر في التسمية كانا مختلفين وان لم يعتبر كانا واحدا والواحد ليس بمثلين) جرت عادة المصنفين ان يقولوا هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين فيندرج في لفظهم أسماء الاعداد فان لفظ الاثنين يصدق عليه أنه وضع لمعنيين وهما الوحدتان اللتان تركب منهما مفهوم الاثنين ولفظ الثلاثة يصدق عليه أنه وضع لاكثر من معنيين وكذلك بقية اسماء العدد مع أنها كلها غير مشتركة فيكون الحد غير مانع فقلت انا لكل واحد لتخرج أسماء الاعداد لانها للمجموعات لا لكل واحد ويقولون ان مختلفين يحترز به عن الاسماء المتواطئة كلفظ الانسان فانه يتناول جميع الاناسي وهي متماثلة من حيث انها أناسي مع أن اللفظ غير مشترك وهذا لا يحتاج اليه فان لفظ الانسان وغيره من اسماء الانواع والأجناس انما وضع للقدر المشترك بينها لا لها والمشترك مفهوم واحد فما وضع اللفظ الا لواحد وقد خرج هذا بقولي لمعنيين فلا حاجة الى اخراجه بقيد آخر لانه حشو في الحد بغير فائدة والوضع للمتماثلين مستحيل لما ذكرته من البرهان في الاصل وقولي فصاعدا لان الاشتراك قد يقع بين أكثر من اثنين كالعين وغيره من الالفاظ وبين معنيين كالقرء للحيض والطهر والجون للابيض والاسود (فائدة) ينبغي أن يفرق بين اللفظ المشترك وبين اللفظ الموضوع للمشترك لان اللفظ الاول مشترك والثاني لمعنى واحد مشترك واللفظ ليس بمشترك والاول مجمل والثاني ليس بمجمل لاتحاد مسماه (والمتواطىء هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستو . في محاله كالرجل والمشكك هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محاله اما بالكثرة و بالقلة كالنور بالنسبة الى السراج والشمس او بامكان التغير واستحالته كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن او بالاستغناء والافتقار كالموجود بالنسبة الى الجوهر والعرض) المتواطىء مشتق من التواطىء الذي هو التوافق يقال تواطأ القوم على الامر اذا اتفقوا عليه ولما توافقت محال مسمى هذا اللفظ في مسماه سمي متواطئا . والمشكك من الشك لانه يشكك الناظر فيه هل هو مشترك او متواطىء فان نظر الى اطلاقه على المختلفات قال هو مشترك كالقرء او الى ان مسماه واحد قال هو متواطىء . والمشترك مأخوذ من الشركة شبهت اللفظة في اشتراك المعاني فيها بالدار المشتركة بين الشركاء . والمترادفة من الردف شبه اجتماع اللفظين على معنى واحد باجتماع الراكبين على ردف الدابة وظهرها . والمتباينة من البين الذي هو الافتراق . والبعد شبه افتراق المسميات في حقائقها بافتراق الحقائق في بقاعها . وأصل القسمية فيها رباعية وهي أن اللفظ والمعنى اما ان يتكثرا معا وهي المتباينة أو يتحدا معا كزيد والانسان وهي المتواطئة . او يتكثر اللفظ فقط وهي المترادفة . أو المعنى فقط وهي المشتركة . وقولنا

في المتواطئة الموضوعة لمعنى كلي احتراز عن العلم فانه لجزئي . وقولنا مستوفي محاله احتراز عن المشكك فانه مختلف في محاله . وقولي في المشكك مختلف في محاله احتراز عن المتواطيء فانه مستوفي محاله فلا فارق بينهما الا التساوي والاختلاف في المحال ثم الاختلاف قديقع بكثرة الافراد وقلتها كالنور فان افراد النور في الشمس اكثر وفي السراج اقل وقد يكون بامتناع التغيير وقبوله كالوجود فان الوجود الواجب لا يقبل التغيير ولا الفناء ولا العدم ولاالزوال.والوجود الممكن ﴿ ٣٣ ﴾ بخلاف ذلك فصار وجوب الوجودوامتناع التغيير كالكثرة في الشمس وقبول ذلك كالقلة في السراج وقد يكون بالاستغناء كالجوهر مستغن عن محل يقوم به والعرض مفتقر لمحل يقوم به فكان الاستغناء كالكثرة في الشمس والافتقار كالقلة في السراج فهذه اسباب التشكيك وهي ثلاثة واصلها الاول*سؤال قوي وهو ان الرتبة العليا والدنيا قد اشتركتا في مقدار من المسمى وامتازت العليا بزيادة والدنيابنقص فنقول : اللفظ اذ كان موضوعا للمشترك فقط فهذاالمشترك مستوفي محاله انما صحبه زيادة في محل ونقص في محل آخر واذا كان مستويا كان متواطئا لا مشككا فحصول الاستواء في المحال والاختلاف بغير المسمى لا يقدح بدليل ان المتواطيء لابد ان تختلف مسمياته

مستوفي محاله » واعلم ان هاته المذكورات منها ما هو من النسب وهو التباين ونظائره التساوي والعموم والخصوص بنوعيه ولم يذكرهاهنا . ومنها ما هو من صفة اللفظ باعتبار معناه اي من نسبة اللفظ لمعناه وهو الاشتراك والترادف . ومنهاما هو من نسبة افراد الكلي وهو التواطؤ والتشكك . ﴿ قوله سؤال قوي الخ ﴾ حاصله استفسار عن تمييز الاختلاف الذي يقتضي التشكك والاختلاف الذي لاينافي التواطؤ وحاصل الجواب اختيار الشق الاول وبيان الفرق بين التفاوتين بان النظر الى التفاوت في مفهوم اللفظ لا الى التفاوت في الصفات الخارجية اذ لاتخلو عنه افراد كلي ولذلك كان التشكيك بين الشمس والقمر والمصباح باعتبار وصف المنير لا باعتبار الجسمية او الشكل واشار بقوله حتى عد الرجل بالالف الى قول الشاعر :

ولم ار امثال الرجال تفاوتا ❊ لدى الفضل حتى عد الف بواحد

﴿ قوله قلت نعم ذلك حق الخ ﴾ ليس هو من الحق في شيء لان تعريف المتواطيء دال على المعرف بلا نقص فان قوله فيه «الموضوع لمعنى

بامور خارجة عن المسمى فان مفهوم الرجل قد اختلف بغير الرجولية من الطول والقصر والعلم والجهل اوغير ذلك حتى عد الرجل الواحد بالالف من الرجال وذلك لايقدح في كونه متواطئا . وان كان اللفظ المشكك موضوعا للمشترك بين محاله بقيد الزيادة في احد المحلين والنقص في الآخر فهو موضوع لمختلفين فهو مشترك لامشكك . فلاحقيقة حينئذ للمشكك بل هو امامتواطيء وامامشترك جوابه : ان ما وقع به الاختلاف ان كان من جنس المسمى فهو المشكك فان زيادة النورنور او من غير جنسه فهو المتواطيء فان العلم والشجاعة وغير ذلك اجناس أخر مباينة للرجولية وليست منها فوقع الاصطلاح على ان المختلف بجنسه هوالمشكك والمختلف بغير جنسه هو المتواطيء واللفظ لم يوضع في القسمين الا للقدر المشترك مع قطع النظر عن الزيادة والنقص . فان قلت . فيتعين عليك ان تزيد في الحدفي المشكك فتقول: مختلف في محاله بجنسه حتى يخرج المتواطيء الذي اختلافه من غير جنسه والا فحدك باطل لعدم المنع لدخول المتواطيء فيه* قلت نعم ذلك حق ﴿ والمترادفة

كلي مستوفي محاله» اي في افراده يدل صريحه على ان المستوي انما هو المعني الموضوع له اللفظ اعني المفهوم الكلي فهو في افراده غير متفاوت ومقابلته بعكس ذلك في تعريف المشكك تزيد المقام ايضاحا ، وبطلان السؤال افتضاحا ، على ان في زيادة كلمة بجنسه خللا لانها تقتضي جعل جنس للكلي اذ يصير التعريف هكذا «موضوع لمعنى كلي مختلف في محاله بجنسه » والذى جر هذا السهو هو آخر التقرير من الكلام على اختلاف الجزئيات والتفرقة بين ما اذا كان اختلافها بالجنس او بغيره فتصلح هذه الزيادة لو كان التعريف له باعتبار تساوي افراده كما فعله بعض المناطقة وهو هنا باعتبار تساوي المفهوم ﴿ قوله والمتباينة الخ ﴾ ان اراد بالتباين مصطلح المناطقة والنسبة العقلية بين الكليين اي تفارقهما تفارقا كليا مثل الانسان والفرس اذ لا شيء من احدهما بصادق عليه الآخر لم يصح قوله ولو كانت للذات والصفة الخ وان اراد به ما قابل الترادف كما يناسب كلامه فهو اصطلاح جديد لان الترادف يقابله الاشتراك فتامل ﴿ قوله والعلم هو الموضوع لجزئي الخ ﴾ قد يشكل بان المعارف كلها كذلك وسياتي تحقيق الجواب عنه عند الكلام على وضع الضمير ﴿ قوله وقيل في اسم الله تعالى انه علم قاله صاحب الكشاف الخ ﴾ كلام الكشاف الذى اشار اليه المصنف لم يتعرض الا لكونه غير صفة قال« فان قلت أاسم هو ام صفة قلت بل اسم غير صفة الا تراك تصفه ولا تصف به لا تقول شيء اله كما لا تقول شيء رجل وتقول اله واحد صمد كما تقول رجل كريم خير »فليس في كلامه زيادة على الحكم بانه

هي الالفاظ الكثيرة لمعنى واحد كالقمح والبر والحنطة. *والمتباينة هي الالفاظ الموضوع كل واحد منها لمعنى كالانسان والفرس والطير ولو كانت للذات والصفة وصفة الصفة نحو زيد متكلم فصيح) متى اختلف المفهومان بين المسميين فاللفظان متباينان وان كانا في الخارج متحدين كاللون والسواد متحدان في الخارج ولفظاهما متباينان لتغاير المفهومين عند العقل وقد يكونان متعددين في الخارج كالانسان والفرس (والمرتجل هو اللفظ الموضوع لمعنى لم يسبق بوضع آخر) المرتجل مشتق من الرجل ومنه انشد ارتجالا اي انشد من غير روية وفكرة لان شأن الواقف على رجل يشتغل بسقوطه عن فكرته فشبه الذي لم يسبق بوضع بالذي لم يسبق بفكر هذا هو اصطلاح الادباء ذكره صاحب المفصل وغيره فجعفر في النهر الصغير مرتجل وفي الشخص علما ليس بمرتجل لتقدم وضعه للنهر الصغير وكذلك زيد مرتجل بالنسبة الى المصدر الذي تقول فيه زاد يزيد زيدا وغير مرتجل بالنسبة لجعله علما على شخص معين. وقال الامام فخر الدين هو المنقول عن مسماه لغير علاقة ولم أر احدا غيره قاله فيكون باطلا لانه مفسد لاصطلاح الناس فاذا لم يوجد لغيره لم يكن اصطلاحا لغيره فعلى رايه يكون جعفر وزيد في الشخصين المعينين مرتجلين لانهما نقلا لا لعلاقة (*العلم هو الموضوع لجزئي كزيد) هذا هو علم الشخص ويكون في الاناسي كزيد والملائكة كجبريل* وقيل في اسم الله تعالى انه علم قاله

اسم لا صفة وذلك لا يقتضي كونه علما ويرشد لذلك تنظيره مرتين برجل وجعل صفته نكرة فقال الا واحد والمصنف غير كلامه وذكر له صفات معرفة فلعل المصنف فهم انه اراد من الاسم العلم نظرا لكون اسم الله لا يطلق على غيره لكن ذلك حاصل من التعريف فصار علما بالغلبة لا بالوضع لتصريح صاحب الكشاف بان اصله الاله فصار الله لكثرة الاستعمال كما صار الاناس الناس. فان قلت: لعل سبب استنتاج العلمية من كلام الكشاف تعليله بانه يوصف ولا يوصف به لما شاع في النحو من ان العلم لا يوصف به قلت: النحاة لم يقصدوا قصر ذلك على العلم بل كل ما لا يدل على معنى توصيفي لا يوصف به الا ترى ان العلم والاسم الجامد لو تضمن وصفا لو قع نعتا وخبرا ومتعلقا نحو جاء رجل حاتم « وانت غربال الاهاب » و « اسد علي ». نعم ان شراح الكشاف اختلفوا هل في كلامه ما يدل على ان اسم الجلالة قد صار علما لقوله واما الله بحذف الهمزة فخصوص بالمعبود بحق لم يطلق على غيره فاختار السيد في حواشيه وحواشي المطول انه اراد منه تحقيق الغلبة بالتغيير بحذف الهمزة. وأما التفتازاني في المطول في بحث العلمية فاختار ان ذلك التغيير كوضع جديد صار به علما وان الغلبة حصلت من قبل بالتعريف ﴿ قوله وتحرير الفرق بين علم الجنس وعلم الشخص الخ ﴾ اتي في التفرقة بينهما بما لا يزيد على الاقناع. فان التفرقة بمعرفة تصور الواضع عند وضعه تستدعي البحث عن ضمير الواضع وتنقلنا بعد تحقق مراده الى البحث عن سبب اختلاف

داحس والغبراء (١) للخيل والبلاد كمكة. والجبال كاحد. والانهار كالنيل والبقاع كنجد وتهامة. واما علم الجنس كاسامة وثعالة فانه موضوع للكلي بقيد تشخصه في الذهن فيصدق اسامة على كل اسد في العالم وثعالة على الثعلب اين وجد وكذلك جميع اعلام الاجناس وقد ذكر منها صاحب المفصل جملا كثيرة ❀ وتحرير الفرق بين علم الجنس وعلم الشخص وعلم الجنس واسم الجنس وهو من نفائس المباحث ومشكلات المطالب وكان الخسروشاهي يقرره ولم اسمعه من احد الا منه وكان يقول: ما في البلاد المصرية من يعرفه وهو ان الوضع فرع التصور فاذا استحضر الواضع صورة الاسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه هي جزئية بالنسبة الى مطلق صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر والجميع مشترك في مطلق صورة الاسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الاسد فان وضع لها من حيث

(١) فرسان لقيس بن زهير العبسي الذي تراهن مع حذيفة الذبياني وكان لهذا الاخير فرسان يلقبان بالخطار والحفناء فوضع رهط حذيفة كمينا في محل السباق فلطمو الغبراء فهاجت الحرب بين عبس وذبيان اربعين سنة والى هذه الحادثة يشير الشاعر حيث: قال
اذا كانت الغبراء للحرب عدة ❀ اتته الرزايا من وجوه الفوائد ✲ فقد جرت الحفناء حتف حذيفة ❀ وكان يراها عدة للشدائد ✲
قد نقل السهيلي انه يقال دامت حرب داحس ثمان عشرة سنة لم تحمل فيها انثى لانهم كانوا لا يقربون النساء ما داموا محاربين والغبراء هاته هي خالة داحس كما ذكره ابن الكلبي في الانساب آه مصححه معاوية التميمي

تصوره مع كون الموضوع له واحدا في الخارج ثم اي معنى يعقل لوضع اسم اسد للصورة التي في ذهن غير الواضع فان اراد به انه موضوع للماهية المعروفة لكل احد فهل الصورة التي في ذهن الواضع ووضع لها لفظ اسامة الامثال منها اي الماهية فلم يبق من فرق بين اللفظين اسد واسامة من جهة المعنى الموضوع له خصوصا وقد زاد فقال ان الصورة من حيث عمومها وخصوصها تنطبق على كل اسد في العالم فانه صريح في ان هاته الصورة صورة الماهية وانما جزئيتها وكليتها باعتبار كونها في ذهن واحد او في اذهان كثيرة على ان تسليم كون تعدد الحصول في الاذهان مما يؤثر جزئية او كلية « دونه خرط القتاد » لان الكلي هو المفهوم الذي لم تعتبر فيه المشخصات والجزئي بخلافه فهو نسبة من المفهوم وافراده واذا ثبت كون اللفظين موضوعين لما يشمل كل اسد في العالم بطل الفرق من جهة المعنى بعد طول العناء واطناب العبارة ولزم الرجوع الى التفرقة اللفظيه ولم ار احدا حاول افهام التفرقة بين هذين العلمين وبلغ لما اراد . فالذي يبدو في تحقيق الفرق بين اسم الجنس وعلمه على وجه انسب بثبوت اختلاف الاحكام اللفظية الثابتة لهما انه النظر لشرط الواضع وذلك ان ثمة وضعا وشرطا واستعمالا على مقتضاهما فالواضع لما وضع الاسد وضعه اسما لهذا الجنس اي للماهية كلها باعتبار افرادها ليطلق على كل واحد من الافراد او على نفس الماهية عند تعريفه بلام الحقيقة ولم يشترط شيئا في صحة استعماله فيما ذكر ولما وضع لفظ اسامة وضعه ليستعمل علما على فرد مخصوص من افراد الاسد بعد تعيينه عند المتكلم ووضع له جديدا وهو قصد المتكلم لتمييز هذا الفرد عن غيره من افراد الماهية بجعل اللفظ دليلا عليه دونها

خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس وهي من حيث عمومها وخصوصها تنطبق على كل أسد في العالم بسبب أنا انما اخذناها في الذهن مجردة عن جميع الخصوصات فتنطبق على الجميع فلا جرم يصدق لفظ الاسد وأسامة على جميع الاسود لوجود المشترك فيها كلها فيقع الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس بخصوص الصورة الذهنية والفرق بين علم الجنس وعلم الشخص ان علم الشخص موضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجي وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد التشخص الذهني

(والمضمر هو اللفظ المحتاج في تفسيره الى لفظ منفصل عنه ان كان غائبا او قرينة تكلم او خطاب فقولنا الى لفظ احتراز من ألفاظ الاشارة وقولنا منفصل عنه احتراز من الموصولات وقولنا قرينة تكلم او خطاب ليدخل فيه ضمير المتكلم والمخاطب) المضمر مأخوذ من الضمور لانه مختصر قليل الحروف بالنسبة الى الظاهر أو من الضمير لانه كناية عما في الضمير وهو الاسم الظاهر او مسماه ولا بد له من مفسر فقد يكون لفظا منفصلا عنه نحو زيد مررت به وهذا هو الاصل

م يقوم مقامه أمور أخر تصيره معلوما كقوله تعالى « انا أنزلناه في ليلة القدر » ولم يتقدم للقرآن الكريم ذكر
بل كان معلوما بالمحاورات المتقدمة وكقوله تعالى « كل من عليها فان » ولم يتقدم للارض ذكر لكنها معلومة بالسياق
وكقوله تعالى « حتى توارت بالحجاب » ﴿ ٣٧ ﴾ ولم يتقدم للشمس ذكر. أما الموصولات فلابد أن تتصل صلاتها بها
نحو مررت بالذي قام وبمن قام اوبما قام. واسماء الاشارات هذا وتلك وهؤلاء واولاء لابد معها من مفسر واصله ان يكون فعلا من اشارات الاعضاء اوغيرها والمضمرات ثلاثة أقسام للتكلم والمخاطب والغائب فالمحتاج لما تقدم انما هو ضمير الغائب نحو هو وهي وهما وهم وهن. وأما المخاطب نحو أنت وأنت وانتما وانتم وانتن. والمتكلم نحو انا ونحن فلا يحتاج شيء من هذين القسمين الى معرفة لفظ ظاهر بل من قال لك انا عرفته وان لم تعرف اسمه وكذلك من قلت له انت انتظم الكلام بينكما وان لم تعرف اسمه بل قرينة التكلم والخطاب كافية في ذلك فلذلك نوعت المحتاج اليه في بيان المضمر الى لفظ او قرينة (فائدة) جليلة اختلف الفضلاء في مسمى لفظ المضمر حيث وجد هل هو جزئي اوكلي قرايت الاكثرين على ان مسماه جزئي واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان النحاة اجمعوا على ان المضمر معرفة

كما وضع لفظ آدم مثلا ليدل على فرد معين من جنس الانسان بعد تعيينه ووضع جديد من مسميه . فعلم الجنس وعلم الشخص سيان في المعنى واللفظ . وعلم الجنس واسم الجنس مختلفان اختلاف النكرة والعلم بحسب شرط الواضع في الاطلاق وانما لما كانت افراد الاسد مما لا يعرف بعينه لضعف مشخصاتها بتشابه افرادها كان وضع العلم لها موقتا بحال حضورها بمرأى من المتكلم او عندحديثه عنها حاكيا لمرآها بخلاف اعلام الاناسي فانها تدوم معها لان الحاجة الى تمييز المسمى بها أعم من سواه دائمة مادام المسمى موجودا. وهو فرق لا يترك للاشتباه بعد اليوم مسلكا الى الاذهان ﴿ قوله فائدة جليلة اختلف الفضلاء في مسمى لفظ المضمر الخ ﴾ ذكر هنا مذهبين في تحقيق المعنى الموضوع له الضمائر وهو خلاف يسري الى بقية المعارف ومنشأ الخلاف النظر الى حال الاستعمال وهو نظر المذهب الاول. او الى عدم الاختصاص بواحد وهو نظر المذهب الثاني وهو التحقيق فان الضمائر وسائر المعارف كليات بحسب الوضع وسائر الموضوعات اللغوية بحسب الوضع كلية لان الواضع ما وضع لفظا لذات معينة لا يطلق على غيرها حتى الكليات المنحصرة في افراد كشمس وسماء فذلك بحسب العروض الا ان كلية كل شيء بحسب ما وضع له فاذاً لم يبق لنا نظر في الوضع ولا حكم لنا على مقتضاه بكلية او جزئية . وانما النظر الى امرين آخرين وهما شرط الواضع واستعمال المتكلم فاما شرط الواضع فهو ما شرطه في وضع الكلمة وجعله قيدا مصححا لاطلاقها ماخوذا من تتبع استعماله ولبيان ذلك وضع علم متن اللغة وعلم الصرف

وعلم النحو. وهذا كوضعه الرجل للذكر البالغ الآدمي. ووضعه فعل لما مضى من الاحداث. ووضعه الرفع للدلالة على العمدية في الكلام لا يختص جميع ذلك بشخص دون آخر ولا بحدث دون غيره ولا بعمدة دون عمدة. وبالنظر الى شرط الواضع يحكم على الكليات بالكلية والجزئية وبالتنكير والتعريف. فاما الافعال والحروف فما شرط الواضع فيها اكثر من تحقق مفهومها فهي كليات وضعا وشرطا. وان لم يشع في الاصطلاح الحكم عليها بكلية او جزئية ولا بتعريف او تنكير لان القصد من ذلك التفرقة وهي كلها نوع واحد. واما الاسماء فمنها نكرات ومعارف فالنكرات لم يشترط الواضع فيها الا تحقق مدلولها فكانت كلية لان شرطها كلي وذلك في الجو امدظاهر واما في المشتقات فلان وجود مدلولها كاف في صحة حملها فان قائم يوصف به الرجل باعتبار انه اتحد بمدلوله لا باعتبار كونه هو الشخص القائم والا لم يصح وصفه به اذ لا يوصف الشيء بنفسه. واما المعارف فقد شرط الواضع لصحة اطلاقها خصوص من تطلق عليه اي انها تطلق على من قام به مدلولها باعتبار كون قيام مدلولها به خاصا غير منظور الى غيره. فاما العلم فاعلاها وهو موضوع ليدل على ذات خاصة من الاشياء لتميز به عن غيرها وشرط الواضع لصحة اطلاقها على ذات ان يوضع لها وضعا ثانيا وهو المعبر عنه بالتسمية ثم البقية وضعت لمعان كلية على شرط ان لا تستعمل الا عند قصد الجزئية «فأنا» وضع لمتكلم فهو كلي بحسب صلوحيته لان يستعمله كل متكلم لكن شرط الواضع ان لا يستعمله الا شخص حاضر في حالة تكلمه فاذا قلت انا لم تلاحظ فيه الا كونه علامة عليك لا يشاركك فيها غيرك من المتكلمين مادام

والصحيح انه اعرف المعارف فلو كان مسماه كليا لكان نكرة فان النكرة انما كانت نكرة

لم يستعمل كلمة انا وبهذا يظهر الفرق بينهما وبين قولك متكلم لان متكلم يصدق على كل متكلم وان لم يخطر بباله الحديث عن نفسه بذلك ولهذا لم يصح الاخبار بالضمائر لا تقول رجل انا مريدا به رجل متكلم و «هذا» وضع ليدل على مشار اليه مشروطا ان لا يستعمل الا عند قصد ذات معينة فلا يصح فيمن اشير اليه بالبنان ان تطلق عليه انه هذا فتقول رجل هذا اي مشار اليه . وكذا الامر اظهر في الموصول والمحلى بال لان التعريف فيهما عارض بالصلة والعهد . واما ما يرد من الاخبار او التوصيف بالعلم او الضمير نحو رجل حاتم و قوله «واني من القوم الذين هم هم» فذلك لتاويل الاول بالصفة. وكون الثاني من باب الاخبار بعين المبتدأ للدلالة على البقاء على حد «شعري شعري» واستعمال المتكلم لجميع ما ذكر على وفق شرط الواضع وهو في العلم متوقف على الوضع الجديد المشروط . وبهذا يظهر مرادهم من قولهم كليات وضعا جزئيات استعمالا . لان الاستعمال على وفق الشرط الجزئي وانما لم يقولوا ذلك في العلم لتنزيل الوضع الحاصل من التسمية منزلة وضع الواضع فجعلوه جزئيا وضعا واستعمالا على وجه التسامح ﴿ قوله والقاعدة العقلية ان الدال على الاعم غير دال على الاخص الخ ﴾ بما قدمناه يتبين عدم تسليم كون الضمير مثلا دالا على الاعم لانه انما دل على متكلم بشرط خصوصه لتعينه فليست الصغرى من القياس صادقة ﴿ قوله وثانيهما ان يوضع اللفظ الخ ﴾ هذا محل الجواب ومرجعه الى كون المعارف من باب الكلي المنحصر في فرد وهو يقتضي كون شمس

لان مسماها كلي مشترك فيه بين افراد غير متناهية لا يختص به واحد منها دون الآخر والمضمر ليس كذلك فلا يكون نكرة الثاني ان مسمى المضمر اذا كان كليا كان دالا على ما هو اعم من الشخص المعين * والقاعدة العقلية ان الدال على الاعم غير دال على الاخص فيلزم ان لا يدل المضمر على شخص خاص البتة وليس كذلك بل كل من قال «أنا» فهمناه دون غيره وكذلك اذا قلت لزيد «انت قائم» لا يفهم الا نفسه والصحيح خلاف هذا المذهب وعليه الاقلون وهو الذي اجزم بصحته وهو ان مسماه كلي والدليل عليه انه لو كان مسماه جزئيا لما صدق على شخص آخر الا بوضع آخر كالاعلام فانها لما كان مسماها جزئيا لم تصدق على غير من وضعت له الا بوضع ثان فاذا قال قائل «أنا» فان كان اللفظ موضوعا بازاء خصوصه من حيث هو هو وخصوصه ليس موجودا في غيره فيلزم ان لا يصدق على غيره الا بوضع آخر وان كان موضوعا لمفهوم المتكلم بها وهو قدر مشترك بينه وبين غيره والمشترك كلي فيكون لفظ انا حقيقة في كل من قال انا لانه متكلم بهذا الذي هو مسمى اللفظ فينطبق ذلك على الواقع. واما قولهم في الوجهين فالجواب عنه واحد وهو ان دلالة اللفظ على الشخص المعين لها سببان احدهما وضع اللفظ بازاء خصوصه فيفهم الشخص حينئذ بالوضع بازاء الخصوص وهذا كالعلم ، * وثانيهما ان يوضع اللفظ بازاء معنى عام ويدل الواقع على ان مسمى اللفظ محصور في شخص معين فيدل اللفظ عليه لانحصار مسماه فيه لا للوضع بازائه ومن ذلك

المضمرات وضعت العرب لفظ انا مثلا لمفهوم المتكلم بها فاذا قال القائل انا فهم هو لان الواقع انه لم يقل هذه اللفظة الآن الا هو ففهمناه لانحصار المسمى فيه لا للوضع بازائه . وكذلك بقية المضمرات وهذا كما تقول رايت قاضي مكة او المدينة فيفهم المتولي في ذلك الوقت لهذه المدينة لان الواقع انه هو المتولي وفي وقت آخر يفهم المتولي الآخر على حسب ما يحصر الواقع المسمى في شخص معين فكذلك المضمرات حتى لو فرضنا جماعة قالوا انا في وقت واحد واصوات متشابهة بحيث لا يميز الواقع واحدا منهم عن واحد لم يفهم منهم واحدا وكذلك اذا قلت لجماعة بين يديك انت اخاطب واستوت نسبتك في الخطاب معهم ومواجهتك اليهم واشارتك لم يفهم احد منهم نفسه بخصوصه وانما يفهمها اذا حصر الواقع المخاطبة فيه فلما كان الغالب حصر الواقع مسمى اللفظ في شخص معين فيفهم قال النحاة هي معارف فان فهم الجزئي لا يكاد ينفك عنها وبه حصل الجواب عن القاعدة العقلية ان اللفظ الموضوع لمعنى اعم لا يدل على ما هو اخص منه فان الدلالة لم تات من اللفظ وانما اتت من جهة حصر الواقع المسمى في ذلك الاخص :اذا تقرر الجواب عن حججهم وظهر بالبرهان ان مسماها كلي لا جزئي فاعين مسمياتها فاقول: مسمى مضمرات المتكلم وهي: أنا ونحن واياي وايانا وقمت وقمنا وأكرمني وأكرمنا وعملي لي مفهوم المتكلم بها كائنا من كان : ومسمى ضمائر المخاطب وهي نحو : قمت وأنت وأنت مفهوم المخاطب بها كائنا من كان . ومسمى مضمرات الغائب وهي : هو وهي ونحوها مفهوم الغائب كائنا من كان . فان قلت . فهل تقول ان لفظ الغائب ولفظ المضمرات الموضوعة للغيبة لمعنى واحد فيكونان مترادفين . أو تقول هما لمعنيين فيكونان متباينين قلت: بل أقول انهما لمعنيين وانهما متباينان لان لفظ الغائب موضوع لمعلوم موصوف بالغيبة والمضمرات الخاصة موضوعة لمعلوم موصوف بالغيبة * بقيد الاختصار والايجاز في التعبير عنه وبهذا القيد صار مسمى المضمر أخص من مسمى لفظ الغائب فهما متباينان لا مترادفان ولذلك يجوز استعمال لفظ الغائب ابتداء من غير ان يكون للعقل بمسماه شعور ولا يجوز في المضمر حتى يكون للذهن به شعور بتقدم لفظ اوسياق أو غيرها ولا يجوز مع لفظ المضمر النعت ويجوز مع لفظ غائب الى غير ذلك من الاحكام الدالة على التباين ﴿ والنص فيه ثلاثة اصطلاحات قيل ما دل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا * كاسماء الاعداد .

وسماء معرفة وبطلانه واضح الا ان يفرق بين البابين بالاغلبية وعدمها كما اشار اليه قوله فلما كان الغالب حصر الواقع الخ وفيه حزازة فالاولى في الجواب ما قدمنا من اعتبار شرط الواضع عند الوضع ﴿ قوله بقيد الاختصار والايجاز في التعبير الخ ﴾ اراد بهذا لازمه وهو تقدم معاد وذلك مناط الفرق لان ضمير الغيبة لا يطلق الا على غائب معروف وهو المعاد بخلاف لفظ غائب كما اشار له آخر كلامه ﴿ قوله كاسماء الاعداد آه ﴾ واعلام البلدان واعلام الاجناس التي لم تشتهر بوصف يشبه بها فيه مثل ارض ونمل وشجر لان جميع ذلك لا يحتمل المجاز وتمثيله باسماء الاعداد بناء على المختار من عدم احتمالها للمجاز وعليه بحث شهير للمصنف في الفروق ومن بعده من حذاق المتاخرين وفيه بحث الشيخ الجد رحمه الله المشهور من استعمالها في الكثرة نحو ذرعها سبعون ذراعا والتحقيق في الجواب ما استنبطه الشيخ

* وقيل مادل على معنى قطعا وان احتمل غيره كصيغ الجموع في العموم فانها تدل على أقل الجمع قطعا وتحتمل الاستغراق * وقيل مادل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء) النص اصله في اللغة وصول الشيء الى غايته ومنه قوله في الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير العنق فاذا وجد فجوة نص اي رفع السير الى غايته ومنه منصة العروس لانها ترفع الى غايتها اللائقة بالعروس ومنه نصت الظبية جيدها اذا رفعته فمن لاحظ هذا المعنى سمى به القسم الاول فان دلالته اقوى الدلالات ومن لاحظ اصل الظهور والارتفاع سمى به المعنى الثالث ومن توسط بينهما سمى به القسم المتوسط . والقسم الاول هو اولى بهذا الاشتقاق لوجود ارتفاع الدلالة الى غايتها وهو الذي يجعل قبالة الظاهر فاذا قلنا : اللفظ اما نص أو ظاهر فمرادنا القسم الاول . واما الثالث فهو غالب الالفاظ وهو غالب استعمال الفقهاء يقولون : نص مالك على كذا اولنا في المسالة النص والمعنى ويقولون نصوص الشريعة متظافرة بذلك . وأما القسم الثاني فهو كقوله تعالى «اقتلوا المشركين» فانه يقتضي قتل اثنين جزما فهو نص في ذلك مع احتماله لقتل جميع المشركين (والظاهر هو المتردد بين احتمالين فاكثر هو في احدهما أرجح . والمجمل هو المتردد بين احتمالين فاكثر على السواء ثم التردد قد يكون من جهة الوضع كالمشترك وقد يكون من جهة العقل كالمتواطيء بالنسبة الى أشخاص مسماه نحو قوله تعالى «وآتوا حقه يوم حصاده» فهو ظاهر بالنسبة الى الحق مجمل بالنسبة الى مقاديره) الظاهر من الظهور وهو العلن فاللفظ متى رجح في احتمال من الاحتمالات قلت او كثرت سمي ذلك اللفظ ظاهرا بالنسبة الى ذلك المعنى كالعموم بالنسبة الى الاستغراق فان اللفظ ظاهر فيه دون الخصوص وكذلك كل لفظ ظاهر في حقيقته دون مجازاته. والمجمل مأخوذ من الجمل وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها واكلوا اثمانها أي خلطوها بالسبك ومنه العلم الاجمالي اذا اختلط فيه المعلوم بغير المعلوم واللفظ المجمل اختلط فيه المراد بغير المراد فسمي مجملا فاذا وضعت العرب اللفظ مشتركا لزم من الاشتراك الاجمال كما تقول الفرس الآن لا اجمال فيه بل يتبادر الذهن الى الحيوان الصاهل فلو وضعوه لحيوان آخر صار مجملا . فعلمنا ان الاجمال نشأ عن الاشتراك واما اذا قلنا في الدار رجل فانا نجوز ان يكون زيدا وعمرا وجميع رجال الدنيا على البدل وذلك بطريق التجويز العقلي لا من الوضع اللغوي بل ما اقتضى الوضع الا القدر المشترك بين جميع الرجال وهو مفهوم الرجل

الجد مما اشار له صاحب الكشاف من كون الاستعمال في الكثرة على طريقة التمثيل ولفظه حقيقة . هذا والمصنف مثل للنص المفرد لان البحث في اسماء الالفاظ مع انه يوصف به المركب ايضا وهو كل مركب كانت مفرداته نصوصا ولم يحتمل مجازا عقليا ولا قصرا اضافيا ولا تخريجا على خلاف مقتضى الظاهر ومثله الباجي بقوله تعالى ولا تقربوا . وفي المثال نظر لان النهي ظاهر في التحريم لا نص فيه وقد ذكرناه هنا لانه لا يجيء من بعد ﴿ قوله وقيل من ما دل على معنى قطعا وان احتمل غيره الخ ﴾ اذا كان ذلك الغير يتحقق معه ذلك المعنى المدلول عليه وزيادة كالاستغراق فانه يدل على اقل الجمع وزيادة وهو الواحد ﴿ قوله وقيل ما دل على معنى كيف ما كان الخ ﴾ اي لفظ دل فيكون مقابله دلالة العلة وهي القياس الذى يلقبه القدماء

وهو من هذا الوجه ظاهر لا مجمل وانما جاء الاجمال من جهة التجويز العقلي . فعلمنا ان الاجمال له سببان الوضع اللغوي والتجويز العقلي ومثل الرجل في ذلك كل نكرة ينطق بها. وأما لفظ الآية فان المقدار لم يتعرض له فلذلك احتمل العشر وغيره على السواء فكان اللفظ مجملا بالنسبة الى المقادير وظاهر في المشترك الذي هو الحق من حيث الجملة (والمبين

بالمعنى كما اشار له المصنف هنافاذاقال المجتهد هذا : حكم منصوص اراد انه ليس بقياس واذاقال المقلد : هذا منصوص اراد انه من قول الائمة لا من تخريجه او تخريج المتاخرين ﴿ قوله هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه الخ ﴾ متعلق بقوله الموضوع اوبحال من قوله لمعنى ﴿ قوله اي بالحكم الخ ﴾ متعلق بقوله تتبع اي تتبعها بالحكم فنحو والسارق والسارقة فاقطعوا نتتبع محال السرقه بالحكم وهو القطع فحيثما وجدنا محلا وضعنا له الحكم وهو القطع اذ العموم من عوارض التركيب فلا بد فيه من حكم هو المظروف في العموم ﴿ قوله وسبب هاته العبارة والاحتياج اليها اشكال كبير عادتي أورده الخ ﴾ حاصله ترديد بين ثلاثة وجوه هي التي يمكن فرضها هنا وابطال لكل واحد من الثلاثة وذلك حيرة : وحاصل جوابه باختيار الشق الاول من الترديد مع زيادة قيد التتبع وهو ضعيف لان المقصود من صيغ العموم في التخاطب والتفاهم انما هو الافراد اولا فاذا سمعنا والسارق والسارقة فاقطعوا تبادر لنا الاشخاص لا وصف السرقة وعليه فينبغي ان يكون اللفظ موضوعا للمتبادر منه عرفا . ولان ادوات العموم مثل كل وجميع ومن واينما انما تفيد افرادا من مدخولها فلا جرم كان مسمى العموم الافراد وانما المفهوم الكلي طريق لاستحضارها فهو حاصل تبعا ولذلك فنحن لو سلمنا ان صيغة العموم موضوعة للوضع فانا نختار الترديد الثاني فتكون صيغة العموم موضوعة للخصوصيات على وجه الاحاطة بها لان الكلمات الدالة على العموم تفيد الاحاطة مثل كل وحيثما وهي المعبر عنها بالاسوار في المنطق ومدخولها الدال على الجنس يفيد الافراد فحصل من مجموع ذلك افراد مستغرقة لان صيغ العموم انما يقصد بها الافراد ابتداء وما يدل عليها هو الموضوع في قضية العموم وادوات العموم اسوار له ولا يرد ما

هو ما افاد معناه اما بسبب الوضع اوبضميمة بيان اليه) المبين من البيان وهو الايضاح فاذا قال له عندي عشرة قلنا :هذا اللفظ مبين بالوضع اي بينه الواضع والمستعمل فان كان اللفظ أولا مجملا نحو القرء ثم بينه بعد ذلك قلنا : صار مبينا فصدق المبين على القسمين وكذلك المفسر يصدق على القسمين في الاصطلاح واللغة (والعام * هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله نحو المشركين) المراد بالتتبع في المحال * اي بالحكم كان وجوبا اوتحريما اوندبا او اباحة اوخبرا اواستفهاما اي شيء كان الحكم * وسبب هذه العبارة والاحتياج اليها اشكال كبير عادتي اورده ولم أر أحدا قط

اوردﻩ المصنف من لزوم الاشتراك اللفظي لان الاشتراك اللفظي هو الوضع للخصوصيات المختلفة بالذات التي لا تجمعها جهة وحدة ظاهرة اما التي تجمعها جهة وحدة مثل مدلول صغة العموم فجمعها مانع من الاشتراك اللفظي فالاختلاف نوعان احدهما يوجب الاشتراك اللفظي والآخر يوجب الاشتراك المعنوي وهو الاختلاف في الخصوصيات مع اتحاد النوع وغير هذين اتحادلا يوجب اشتراكا البتة مسماه جزئي واحد مشخص. وبهذا ايضا يندفع الرد الثاني وهو تعذر الوضع لهذا المعنى الذي اشار له بقوله «ووضع لفظ المشترك بين امور غير متناهية محال» لان غير المتناهي اذا استحضر بعنوان عام لم يستحل الوضع له كما في اسماء الاجناس والاحداث . وهذا يدفع الاشكال عن صيغ العموم وعن الكلي وعن المشكك ايضا لان الاختلاف الحاصل بين افراده قد يرد عليه انه موجب لكون اللفظ الموضوع لها مشتركا لفظيا على اننا لا نسلم كون صيغة العموم موضوعة لشيء . اذ العموم عارض من عوارض الالفاظ عند تركيبها واستعمالها وليس هو من المدلولات الموضوعة لها الالفاظ ولذلك يقولون صيغ العموم ولا يقولون الفاظ العموم كما سياتي في بابه فقولك كل رجل كلمتان احداهما كل موضوعة للاحاطة بالافراد اذ لا يفهم منها عند سماعها الا ذلك والاخرى رجل وهو موضوع للنوع المعروف ،فاذا اضيف احدهما للاخر افاد استغراق افراد هذا النوع . وكذلك حيثما مع فعل الشرط تدل على استغراق افراد مدلول فعلها وهو نوع الحدث المشتق هو منه ففي اطلاق اسم الموضوع عليه تساهل الا ان يراد الوضع النوعي . والغفلة عن هذا اوجبت اضطرابا ياتي في تعريف العام . واما جواب البعض الذي حكاه المصنف وزيفه فما هو ببعيد من كلامه لان قيد العدد يؤذن بالتتبع له والا لقال المجيب بقيد الفرد المبهم نعم ان كلمة مفهوم العدد وقعت في تقرير المجيب ولعلها سهو

اجاب عنه* وهو ان صيغة العموم بين افرادها قدر مشترك ولها خصوصيات فاللفظ اما ان يكون موضوعا للمشترك كمطلق الشرك في المشركين او للخصوصيات او للمجموع المركب منهما والكل باطل فلا يتحقق مسمى العموم ولا وضعه : بيانه ان اللفظ ان كان وضع للمشترك فقط يلزم ان يكون مطلقا والمطلق ليس بعام وان وضع للخصوصيات وهي مختلفة فيلزم ان يكون لفظ العموم مشتركا مجملا لوضعه بين مختلفات. وصيغة العموم مسماها واحد ولا اجمال فيها ولان الخصوصيات غير متناهية ووضع لفظ مشترك بين امور غير متناهية محال لان الوضع فرع التصور وتصور ما لا يتناهى على التفصيل محال وان كان موضوعا للمجموع المركب من كل خصوصية مع المشترك في كل فرد فرد على حياله لزم الاشتراك بين ما لا يتناهى وهو محال لما تقدم او للمجموع الافراد بحيث يكون المسمى واحدا وهو المجموع من حيث هو مجموع فيصير نسبته الى مسماه كنسبة لفظ العشرة لمسماها فحينئذ يتعذر الاستدلال بصيغة العموم على ثبوت حكمها لفرد من افرادها في النهي او النفي لانه لا يلزم من النهي عن المجموع او الاخبار عن نفيه نفي اجزائه ولا اجتناب جميع اجزائه لان المجموع يكفي في صدق اجتنابه ترك جزء من اجزائه وكذلك يصدق نفيه بنفي جزء لكن لفظ العموم هو الذي يحسن الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد حالة النفي او النهي فلا يكون لفظ العموم للعموم على هذا التقدير فهذا هو الاشكال: واجاب بعضهم بانه موضوع للمشترك بقيد العدد فلا يكون مطلقا لحصول العدد ولا مشتركا لان مسماه واحد وهو المشترك ومفهوم العدد فقلت لمفهوم العدد كلي والمشترك كلي والكلي اذا اضيف الى الكلي صار المجموع كليا والموضوع للكلي مطلق فلا يكون عاما بل يكتفى بما يصدق فيه المشترك والعدد وذلك يصدق بثلاثة وعلى هذا اذا قلنا هو اللفظ الموضوع للقدر المشترك بقيد تتبعه في محاله بحكمه اندفعت الاسئلة لان قيد التتبع في جميع المحال ينفي الاطلاق فان المطلق لا يتتبع بل يقتصر به على فرد ويكون مجموع القيدين هو المسمى وهما المشترك وقيد التتبع فيكون المسمى واحدا فلا يكون مشتركا فحصل العموم من غير اشكال فهذا هو الملجيء لهذا الحد الغريب (والمطلق هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي نحو رجل . والمقيد هو

منه فايراد المصنف عليه بان مفهوم العدد كلي فيه توقف لان العدد في اصطلاح المناطقة هو الكثرة المنتشرة اعني افراد الماهية وليست هي من المفاهيم اذ المفاهيم لا تحقق لها في الخارج والافراد متحققة والكلي منتشر فيها . فالحق ان جواب البعض لا يرد عليه الا كونه غير واضح في مراده فتدبر حق التدبر* قوله وهو ان صيغة العموم بين افرادها قدر مشترك الخ * الظرف وهو بين افرادها خبر مقدم وقدر مشترك مبتدأ مؤخر والجملة منهما خبر ان المفتوحة والمعنى ان كل صيغة عموم يوجد قدر مشترك بين افرادها وانما قدم الخبر ليدفع ايهام كون قدر مشترك خبرا ان حتى تكون صيغة العموم هي القدر المشترك* قوله والمطلق هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي الخ * اي بلا قيد وبهذا فارق العام والمراد بالمعنى الكلي ما يشمل معنى لام الطبيعة فنحو الزنا مطلق . ونحو طالق مطلق فهو يساوي النكرة ويساوي مدخول لام الحقيقة وهذا وجه الجمع بين كلامي ابن الحاجب والسبكي فيما أرى . واما المقيد فهو ما دل على الماهية بقيد من انواعها او احوالها نحو طالق ثلاثا وزنا المحصن وبهذا فارق القيد المأخوذ في العام لانه قيد لاستيعاب افراد

اللفظ الذي اضيف الى مسماه معنى زائد عليه نحو رجل صالح) التقييد والاطلاق امران اضا فيان فرب مطلق مقيد بالنسبة ورب مقيد مطلق فاذا قلت حيوان ناطق فهذا مقيد واذا عبرت عنه بانسان صار مطلقا واذا قلت انسان ذكر كان مقيدا واذا عبرت عنه برجل صار مطلقا وكذلك ما من مطلق الا ويمكن جعله مقيدا بتفصيل مسماه والتعبير عن الجزءين بلفظين وما من مقيد الا ويمكن ان يعبر عنه بلفظ واحد فيصير مطلقا الا ما يندر جدا كالبسائط (والامر هو اللفظ الموضوع لطلب الفعل طلبا جازما على سبيل الاستعلاء نحو قم . والنهي هو اللفظ الموضوع لطلب الترك طلبا جازما والاستفهام هو طلب حقيقة الشيء والخبر هو الموضوع للفظين فاكثر اسند مسمى احدهما الى مسمى الآخر اسنادا يقبل التصديق والتكذيب لذاته نحو زيد قائم) جعل هذا الباب كله من باب اللفظ الموضوع يتخرج على احد المذاهب الثلاثة وهي ان الكلام وجميع ما يتعلق به وبانواعه وعوارضه من الامر والنهي والخبر والاستفهام والتكذيب والتصديق وغيرها اهل هي كلها * موضوعة للكلام اللساني مجاز في النفساني لانه المتبادر عرفا أو للنفساني مجاز في اللساني كقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا . او الالفاظ كلها مشتركة بين اللساني والنفساني جمعا بين المدركين ثلاثة مذاهب فوقع التحديد في هذا مبنيا على المذهب الاول مع ان الثالث هو المشهور عند العلماء كذلك حكاه امام الحرمين والامام فخر الدين فقولي في الامر لطلب الفعل احترازا من طلب الترك الذي هو النهي ومن الاستفهام لانه لطلب الحقائق دون الافعال . وقولي طلبا جازما احترازا عن الندب وقولي على سبيل الاستعلاء

الماهية فافهم ﴿ قوله موضوعة للكلام اللساني مجاز في النفساني الخ ﴾ كيفما كان فانه متعارف في اللساني اذ الاصولي لا يبحث عن النفساني بل عن اللساني لان ادلة الاحكام من الكلام اللساني

هو مذهب أبي الحسين البصري والامام فخر الدين ومنهم من اشترط العلو دون الاستعلاء والجمهور من المتكلمين على عدم اشتراطهما بل الصيغة من حيث هي صيغة تسمى أمرا كانت من اعلى أو ادنى مع استعلاء أو تواضع كالخبر وسيأتي في الامر تقرير ذلك ان شاء الله تعالى ولم أر لهم مثل هذا الخلاف في النهي فتركته وتلزمهم التسوية بين البابين والاحترازات في الامر هي بعينها في النهي فلا أعيدها . قال العلماء فرقت العرب بين قولنا ما ازوج وبين قولنا أفهمني ما الزوج فالاول طلب الحقيقة والثاني طلب فعل يصدر من المخاطب فاذا قال السيد لعبده من بالباب فقال غير ذلك العبد زيد بالباب حصل مقصود السيد ولا عتب على العبد الاول فان المقصود انما هو تحصيل فهم من بالباب واذا قال لعبده اسقني ماء فسقاه غير ذلك العبد المأمور توجه العتب على الاول لكون صيغة الامر موضوعة للتكليف والالزام الذي من شأنه العتب على تقدير الترك هكذا نقله الايمة عن اللغة في الفرق بين الاستفهام والامر نقله فخر الدين وغيره فلذلك قيل في حد الاستفهام « طلب حقيقة الشيء » وقولي في الخبر للفظين فاكثر فان اقل الخبر لفظان نحو زيد قائم وقد يخبر بالاكثر نحو أكرم أخوك أباك يوم الجمعة متكئا في الدور الادار زيد اجلالا له وخالدا فهذا كله خبر واحد هو ومتعلقاته وخالدا مفعول معه واجلالا مفعولا لاجله وقولي أسند مسمى احدهما الى مسمى الآخر احترازا من قولنا زيد عمرو في الكلام غير المنتظم وقولي يقبل التصديق والتكذيب احترازا من الاسناد بالاضافة نحو غلام زيد أو الصفة نحو الرجل الصالح وقولي لذاته احترازا من تعذر قبوله لاحدهما لعارض من جهة المخبر أو المخبر عنه فالاول خبر الله تعالى لا يقبل الا الصدق والثاني نحو قولنا الواحد نصف الاثنين لا يقبل الا الصدق والواحد نصف العشرة لا يقبل الا الكذب فلم يقبلها في هذه الاحوال لكن هذه الاخبار بالنظر اليها من حيث انها خبر تقبلهما اذا قطعنا النظر عن المخبر والمخبر عنه وانما جاء الامتناع لا من ذات الخبر فله من ذاته قبولها

﴿الفصل السابع الفرق بين الحقيقة والمجاز وأقسامهما فالحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب وهي أربعة لغوية كاستعمال الانسان في الحيوان الناطق . وشرعية كاستعمال لفظ الصلاة في الافعال المخصوصة وعرفية عامة كاستعمال لفظ الدابة في الحمار . وخاصة نحو استعمال لفظ الجوهر في المتحيز الذي لا يقبل القسمة﴾ الحقيقة * مشتقة من الحق الذي هو الثابت لانه يقابل به الباطل فهو مرادف الموجود وهي فعيلة اما بمعنى فاعلة فيكون معناها الثابتة او مفعولة فيكون معناها المثبتة لان هذا هو شان فعيل من غير فعل بضم العين يكون اما فاعلا او مفعولا ويعدل عن ذلك الى فعيل المبالغة . واما اسم الفاعل من فعل فهو فعيل لاصالته من غير مبالغة نحو ظرف فهو ظريف وشرف فهو شريف ﴿ ٤٦ ﴾ * والتاء فيها للنقل عن الوصفية الى الاسمية فان العرب اذا وصفت بفعيل مؤنثا ونطقت بالموصوف حذفت التاء اكتفاء بتانيث الموصوف فيقولون امرأة قتيل وشاة نطيح اما اذا حذفوا الموصوف اثبتوا التاء فيقولون رايت قتيلة بني فلان ونطيحتهم لعدم مايدل على التانيث فاحتاجوا لاظهاره نفيا للبس ولكون الاسم ههنا لايعرف صفة فلذلك قيل التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية فهذا هو اصل الحقيقة ثم نقلت في عرف الاصوليين الى اللفظة المستعملة فيما وضعت له فصارت مجازا لغويا حقيقة عرفيه وكذلك المجاز اصله اسم مكان العبور او زمانه او مصدره فان مفعلة ومفعلا يصلح لهذه الثلاثة ثم وضع في عرف الاصوليين للفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما فهو ايضا مجاز لغوي حقيقة عرفية فالحقيقة والمجاز مجازان لغويان حقيقتان عرفيتان . وقولي في الكتاب الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه صوابه اللفظة المستعملة او اللفظ المستعمل وفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ فالحق انها موضوعة للفظ المستعمل لا لنفس استعمال اللفظ فالمقضي عليه بانه حقيقة او مجاز هو اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص لا نفس الاستعمال . وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب ليشمل الحقائق الاربعة المتقدم ذكرها بخلاف لو قلت: هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا تناول الحقيقة اللغوية فقط . وقولي حقيقة شرعية له تفسيران الاول ان يقال ان حملة الشرع غلب استعمالهم للفظ الصلاة في الافعال المخصوصة حتى بقي اللفظ لايفهم منه الا هذه العبادة المخصوصة وهذا لانزاع فيه . والثاني ان يقال ان صاحب الشرع وضع هذه الالفاظ لهذه العبادات وفي هذه المسئلة ثلاثة اقوال قال القاضي ابوبكر الباقلاني . لم يضع صاحب الشرع شيأ وانما استعمل الالفاظ في مسمياتها اللغوية ودلت الادلة على ان تلك المسميات اللغوية لابد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية . وقالت المعتزلة بل تجددت هذه العبادات كمولود جديد يتجدد فلا بد له من لفظ يدل عليه . وقال الامام فخر الدين وطائفة معه ما استعمل في المسمى اللغوي ولا نقل بل استعمل اللفظ في خصوص هذه العبادات على سبيل المجاز لان الدعاء الذي هو الصلاة لغة جزء الصلاة الشرعية لان فيها دعاء الفاتحة ويبعد غاية البعد ان يكون قوله عليه الصلاة والسلام لايقبل الله صلاة بغير طهور ان يكون مراده الدعاء من حيث هو دعاء . وقال القاضي : فتح هذا الباب

الفصل السابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز

﴿قوله مشتقة من الحق بمعنى الثابت اه﴾ لانها ثبتت على اصل وضعها ولم تنقل عنه ﴿قوله والتاء فيها للنقل الخ﴾ اي هي تاء تانيث الموصوف المقدر وهو الكلمة لزمت الوصف لما صار اسما تنبيها على نقل الاسم عن الوصف وليس المراد ان النقل من معاني التاء كما توهمه العبارة ويفسر مرادة قوله الآتي «ولكون الاسم هنا لا يعرف صفة قيل التاء للنقل» اي لكونه لم يقصد به التوصيف ولم يرد صفة فيما سمع من كلامهم .

يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة رضوان الله عليهم فانهم يكفرون الصحابة فاذا قيل ان الله تعالى وعد المؤمنين بالجنة وهم قد آمنوا يقولون ان الايمان الذي هو التصديق صدر منهم ولكن الشرع نقل هذا اللفظ الى الطاعات وهم صدقوا وما اطاعوا في امر الخلافة فاذا قلنا ان الشرع لم ينقل استد هذا الباب الرديء * ولقوله تعالى «قرآنا عربيا» وهذه الالفاظ موضوعة في القرآن فلو كانت منقولة لم يكن القرآن كله عربيا وفي هذه المواطن مباحث كثيرة مستوعبة في شرح المحصول. واما الحقيقة العرفية العامة فهي اتى غالب استعمالها في غير مسماها اللغوي فان الدابة اسم لمطلق مادب فقصرها على الحمار في ارض مصر والفرس بارض العراق وضع آخر وهو حقيقة عرفية مجاز لغوي وكذلك لفظ الغائط اسم للمكان المطمئن من الارض لغة ثم نقل للفضلة المخصوصة. والراوية اسم للجمل نقل للمزادة. وهي قسمان تارة يقع النقل لبعض افراد الحقيقة اللغوية كالدابة وتارة لاجنبي عنها كالنجو والراوية والعرفية الخاصة سميت خاصة لاختصاصها ببعض الطوائف بخلاف الاولى عامة مثل الجوهر والعرض للمتكلمين والنقض والكسر للفقهاء والفاعل والمفعول للنحاة والسبب والوتد للعروضيين (والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما وهو ينقسم بحسب الواضع الى اربعة مجازات لغوي كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع. وشرعي كاستعمال لفظ الصلاة في الدعاء وعرفي عام كاستعمال لفظ الدابة في مطلق مادب وعرفي خاص كاستعمال لفظ الجوهر في النفيس) لما تقرر ان الحقائق أربع كانت المجازات اربعة فلفظ الدابة اذا استعمل في مطلق مادب كان حقيقة لغوية وفي الحمار مجازا عرفيا واذا استعمل في الحمار كان حقيقة عرفية مجازا لغويا لانه استعمال له في غير ما وضع له ولفظ الصلاة اذا استعمل في الدعاء كان حقيقة لغوية مجازا شرعيا لانه استعمال في غير ما وضع له باعتبار الوضع الشرعي وان استعمل في الافعال المخصوصة كان حقيقة شرعية مجازا لغويا وكذلك اقول في لفظ الجوهر وكل مايعرض من هذا الباب والصحيح في حد المجاز ان يقال هو اللفظ المستعمل ولايقال هو استعمال اللفظ كما تقدم تقريره وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء في الاطلاق. والعبارة الاخرى قليلة في استعمالهم وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب لان اللفظ انما يكون مجازا بالنسبة الى وضع مخصوص فان لم يكن الخطاب باعتباره لايتحقق المجاز كما تقدم تمثيله فانه قد يكون حقيقة باعتبار وضع آخر والعلاقة لابد منها والا كان منقولا كجعفر فانه النهر الصغير لغة ووضع للشخص المخصوص وليس مجازا فيه لعدم العلاقة وكذلك جميع المنقولات. وقولي بحسب الواضع اريد بالواضع اللغة والشرع والعرف العام والخاص (وبحسب الموضوع له الى مفرد نحو قولنا اسد للرجل الشجاع

﴿ قوله يحصل غرض الشيعة الخ ﴾ اي عند مناظرتهم لنا والا فان غرضهم حاصل عندهم لانهم لا يغيرون ادلتهم سواء أغلقنا الباب ام لا ﴿ قوله ولقوله تعالى قرآنا عربيا الخ ﴾ جوابه ان عربيته حصلت بكون الفاظه من لغة العرب سواء نقلت ام لم تنقل ﴿ قوله وبحسب الموضوع له الخ ﴾ اي من حيث الدلالة او من حيث الاسناد ومعنى الوضع في هذا الثاني ان المعنى الذي وضعت الكلمة لتدل عليه يناسب اسناده لاشياء ولا يناسب لاشياء فاذا اسند الى ما لا يناسبه فقد استعمل مع غير من وضع هو ليسند اليه لان ذلك المعنى لا يصح الا لمن يناسبه فاطلاق الوضع على هذا القسم باعتبار اللزوم لان وضع الكلمة للمعنى يستلزم انها

والى مركب نحو قولهم اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فالمفردات حقيقة واسناد الاشابة والافناء الى الكر والمر مجاز في التركيب والى مفرد ومركب نحو قولهم احياني اكتحالي بطلعتك فاستعمال الاحياء والاكتحال في السرور والرؤية مجاز في الافراد واضافة الاحياء الى الاكتحال مجاز في التركيب فانه مضاف الى الله تعالى) المجاز المفرد هو ان يكون لفظا موضوعا لمعنى مفرد فتحوله عن ذلك المفرد الى مفرد آخر وتستعمله فيه فان الاسد لمعنى مفرد وهو الاسد فاستعملناه في الرجل الشجاع وهو مفرد فكان المجاز مفردا واعني بالمفرد ما ليس فيه اسناد خبري والمجاز في التركيب ان يكون اللفظ في اللغة وضع ﴿ ٤٨ ﴾ ليركب مع لفظ معنى آخر فيركب مع لفظ غير ذلك المعنى فيكون مجازا في التركيب كما تقول لفظ السؤال وضع ليركب مع لفظ من يصلح للاجابة نحو سالت زيدا فلما ركب مع لفظ القرية التي لا تصلح للاجابة كان مجازا في التركيب* ومن ذلك غرق في العلم وانما يغرق في الماء واكلت الماء وانما يؤكل الطعام وعلفتها ماء وانما يعلف التبن والشعير وقوله تعالى «حرمت عليكم امهاتكم» الآية الجميع مجاز في التركيب لان التحريم انما وضع ليركب مع الافعال دون الذوات وعلى هذه الطريقة يفهم مجاز التركيب فقولهم احياني اراد به سرني وهو من مجاز التشبيه لان الحياة توجب ظهور آثار في محلها وبهجتها وكذلك المسرة فاطلق على المسرة لفظ الحياة للمشابهة. وقوله اكتحالي يريد ورؤيتي عبر بلفظ الاكتحال عن الرؤية من مجاز التشبيه لان العين تشتمل على الكحل كما تشمل على المرئي فلما تشابها اطلق لفظ احدهما على الآخر مجازا فهذا هو مجاز الافراد وجعل الاكتحال فاعلا بالاحياء مجازا في التركيب لان الاحياء لا يصدر عنه ولا يركب معه فلم يقل احياه الكحل حقيقة والا لكان من مات يوضع في عينيه الكحل فيعيش فاذا قلت احياه الله تعالى كان حقيقة في التركيب لان اللفظ ركب مع اللفظ الذي وضع للتركيب معه ولا فرق في هذا الموضع بين الفاعل والمفعول والمضاف وغيرها فسرج الدار مجاز في التركيب وباب الدابة مجاز في التركيب الا ان تريد مطلق الاضافة لا ان الدار لها سرج تركب به فانه قد يقال سرج الدار باعتبار انه موضوع فيها فتكون الحقيقة في التركيب (وبحسب هيئته الى الخفي كالاسد للرجل الشجاع والجلي الراجح كالدابة للحمار) الخفي هو الذي لا يفهم الا بقرينة توجب الصرف عن الحقيقة اليه والجلي هو الذي لا يفهم من اللفظ الا هو حتى تصرف القرينة عنه الى الحقيقة فلا يفهم اليوم من الصلاة الا العبادة المخصوصة في وقتنا هذا حتى صرفنا القرينة الى الدعاء وكذلك الدابة لا يفهم منها الا الحمار حتى تصرفنا القرينة الى مطلق ما دب فهذا هو المجاز الراجح وهو كله حقيقة اما شرعية او عرفية (وههنا دقيقة وهي ان كل مجاز راجح منقول وليس كل منقول مجازا راجحا فالمنقول اعم مطلقا والمجاز الراجح اخص مطلقا) المجاز الراجح منقول اما في الشرع كالصلاة او في العرف العام كالدابة او الخاص كالجوهر

وضعت لتركب مع لفظ دال على من تصح ملابسة ذلك المعنى له وكأن المصنف ابتكر هذا الاصطلاح ليشير الى وجه تسمية المجاز العقلي بالمجاز وهو انه يشابه اللغوي من حيث اطلاق اللفظ على غير ما وضع له بالالتزام وهو حسن جدا ﴿ قوله والى مركب اه ﴾ اراد به المجاز العقلي لانه يكون في الاسناد وذلك من توابع التركيب وقد زاده بيانا في شرحه لا ما يريده البيانيون من المجاز المركب وهو التمثيل ﴿ قوله والى مفرد ومركب الخ ﴾ اي معا بان تكون اللفظة مستعملة في غير مدلولها ومسندة لغير من وضعت لمعنى يصلح له ﴿ قوله ومن ذلك غرق في العلم الخ ﴾ في هذه الامثلة نظر لا يخفى على من فرق بين المجازين وعرف ما يصح اعتبار اللغوي

والعرض عند المتكلمين فانا لا نعني بالنقل الا غلبة استعماله حتى صار لا يفهم عند عدم القرينة الا هو دون الحقيقة الاصلية وقد يوجد النقل بدون المجاز الراجح بان يقع النقل لا لعلاقة كالجوهر فانه وضع في اللغة للنفيس من كل شيء ثم نقل للمتحيز الذي لا يقبل القسمة وهو في غاية الحقارة فلا مشابهة بينه وبين النفيس ولا علاقة تصلح بينهما فانا نشترط في العلاقة ان يكون لها اختصاص وشهرة ولا يكتفى بمجرد الارتباط كيف كان والا امكن ان يقال النفاسة لا تقع الا في الجوهر فبينهما ملابسة فهو مجاز ولو فتح هذا الباب صح التجوز بكل شيء الى كل شيء وقد نصوا على منعه فقد قال الامام فخر الدين : ان استعمال لفظ السماء في الارض لا يصلح ان يكون مجازا مع انها تقابلها

وتلازمها والملازمة احد اقسام العلاقة لكنا نعني بالملازمة ما هو اخص من هذا كملازمة الراوية للجمل الحامل لها والمسببات لاسبابها ونحو ذلك وكذلك لفظ الذات موضوع للصاحبة لغة و نقل في عرف المتكلمين لذات الشيء والغيت الصاحبة بالكلية فهو منقول لا مجاز راجح لانتفاء العلاقة التي هي شرط في اصل المجاز واذا تعذر المجاز المطلق تعذر المجاز الراجح بطريق الاولى فحينئذ المنقول اعم مطلقا والمجاز الراجح اخص مطلقا. هذا اذا نسبنا المنقول الى المجاز الراجح فان نسبناه الى اصل المجاز كان كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه لان كل واحد منهما قد وجد مع الآخر وبدونه. وهذا هو ضابط الاعم من وجه والاخص من وجه فوجد المجاز ولا

فيه دون غيره فتتبعها بتأمل ﴿ قوله فرع كل محل قام به معنى الخ ﴾ ترجمه بالفرع لانه متفرع عن المسألة السابقة وهي تقسيم المجاز الى مفرد ومركب اي لغوي وعقلي وذلك لان المجاز العقلي هو اسناد اللفظ الى غير من هو له ولما كان اطلاق الوصف على من ليس قائما به الآن باعتبار علاقة الايلولة او باعتبار ما كان ضربا من اسناد اللفظ لغير من هو له اراد ان ينبه اولا على ان ذلك ليس من المجاز العقلي فان المجاز هو اطلاقه على من ليس له ابدا لا في وقت دون وقت ويبين انه لغوي فكانت هاته المسألة فرعا عن مسالة تقسيم المجاز الى مفرد ومركب باصطلاحه اي لغوي وعقلي ثم هي تتفرع عنها مسالة اخرى هي مقابلتها وهي انه هل يصح اسناد الشيء لغير من هو له بدون ملابسة ولا علقة كاسناد الكلام لله وهل يمتنع ضده كاسناده لشجرة وهي المشار لها بقوله في الاصل ويمتنع الاشتقاق لغيره ولذلك يتعين ان يكون قوله في الشرح وانما اصل هذه المسالة الخ مريدا بالاصل ما نشأ عنه وضع هذه القاعدة فالاصل في كلامه بمعنى ما منه الشيء وليس بمعنى ما ينبني عليه غيره لان القاعدة والخلاف مرجعهما واحد ﴿ قوله وجب ان يشتق له الخ ﴾

نقل كالاسد في الرجل الشجاع والنقل ولا مجاز كالجوهر والذات عند المتكلمين واجتمعا معا في الدابة والراوية (فرع كل محل قام به معنى * وجب ان يشتق له من لفظ ذلك المعنى لفظ ويمتنع الاشتقاق لغيره خلافا للمعتزلة في الامرين فان كان الاشتقاق باعتبار قيامه في الاستقبال فهو مجاز اجماعا نحو تسمية العنب بالخمر او باعتبار قيامه في الحال فهو حقيقة اجماعا نحو تسمية الخمر خمرا او باعتبار الماضي ففي كونه حقيقة او مجازا قولان اصحهما المجاز وهذا اذا كان محكوما به اما اذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة

مطلقا نحو اقتلوا المشركين) قيام المعاني بمحالها يوجب احكامها لمحالها واستحقاق الفاظ تلك الاحكام فقيام العلم بالمحل يوجب له حكما وهو كونه عالما واستحقاق لفظ هذا الحكم وهو لفظ عالم والسواد اذا قام بمحل اوجب لمحله حكما وهو كونه اسود واستحقاق لفظ دال على هذا الحكم وهو لفظ اسود ولايقال لغيره الذي لم يقم به السواد اسود والمعتزلة وافقوا في مثل هذا . وانما اصل هذه المسئلة والخلاف فيها انهم قالوا في كلام الله تعالى انه مخلوق في الشجرة لموسى عليه الصلاة والسلام « ٥٠ » فسمعه منها فهو قائم بها ولم يشتق لها منه شيء ، فلم يقل لله تعالى وكانت الشجرة موسى بل حصل الاشتقاق لله تعالى ولم يقم به الكلام عندهم فقال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وكذلك اشتق لله تعالى عالم وقدير ومريد وغير ذلك ولم يقولوا قام العلم به بل قالوا لم تقم به صفة البته . هذا ايضا خالفوا فيه اهل الحق فان اهل الحق يقولون الكلام انما هو قائم بذات الله تعالى وجميع الصفات المشتق منها هذه الالفاظ قائمة به تعالى فهذا موطن الخلاف . واما ما في العالم من الالوان والطعوم وغيرها فلم ارلهم فيه خلافا وما اخالهم يخالفون فيه فلذلك

اي وجوبا بلاغيا عند اقتضاء الحال التعبير عن احوال الموصوف وصفاته والا فليس الاشتقاق واجبا لامكان السكوت عما لا احاجة للتعريف به ﴿ قوله فلذلك قلت الخ ﴾ الاشارة الى ما ذكر وهو قوله في الشرح فهو قائم بها ولم يشتق لها منه . وقوله عقبه بل حصل الاشتقاق لله تعالى ولم يقم به ﴿ قوله احتراز عن سؤال صعب الخ ﴾ هو سؤال مشهور عد بسببه للبعض مذهب في اسم الفاعل انه حقيقة في حال النطق وهو الظاهر من كلام اهل العربية والذي اثار هذا السؤال الذهول عن الفرق بين اسم الفاعل الذي هو صلة لال وغيره فالذي هو حقيقة في الحال هو غير صلة ال وغير المحكوم عليه وذلك اسم الفاعل المنكر المحكوم به نحو قائم اما صلة ال فانه يشمل كل من صدق عليه الوصف نحو السارق والسارقة لانه بمعنى الذي سرق والتي سرقت

قلت «خلافا للمعتزلة في الامرين» وقولي فان كان الاشتقاق باعتبار الاستقبال او الحال او الماضي اريد به الاشتقاق الكائن من المصادر في اسم الفاعل نحو ضارب او اسم المفعول نحو مضروب او افعل التفضيل نحو زيد اضرب من عمرو او اسم الزمان او المكان نحو مضرب ومقتل ومخرج او اسم الآلة نحو المروحة والمدهن والمسعط او اسم الهيئة نحو الجلسة والعمة . واما الفعل الماضي فانه مشتق وهو حقيقة في الماضي دون غيره وكذلك لفظ الامر والنهي حقيقة في المستقبل دون غيره فليس في الماضي قولان اصحهما المجاز ولا صيغة الامر باعتبار المستقبل مجازا اجماعا بل ذلك خاص بما ذكرته من الصيغ فتسمية الانسان ميتا باعتبار انه سيموت مجاز اجماعا وتسميته ميتا وهو ميت حقيقة اجماعا و تسميته نطفة وطفلا باعتبار انه كان كذلك مجاز على الاصح ولذلك لايصدق على اكابر الصحابة انهم كفار باعتبار ما كانوا عليه . وخالف ابن سيناء في هذه المسئلة وقال : هو حقيقة لان من صدر منه الضرب يصدق عليه بعد ذهابه انه ضارب كما يصدق عليه انه متكلم ومخبر وان كان الكلام والخبر لم يوجد قط منه الا حرف واحد (١) فلو اشترط وجود المشتق منه حالة الاطلاق لما صدق في هذين الموضعين . وجوابه : ان هذين مستثنيان لتعذر الوجود والعرب لا تضع لفظ المحقق للمتعذر واستيفاء الكلام في هذا الموضع مستوعب في شرح المحصول . وقولي هذا اذا كان محكوما به الخ «احتراز

---

(١) قوله الاحرف واحد الخ هكذا باداة الحصر والمعنى : ان الكلام لا يتم الا بمجموع حروفه واجزائه وعند النطق بالحرف الاخير لا وجود للحروف السابقة والمسالة بسطها الآمدي في الاحكام فمن اصلح عبارة الشرح فقد تنكب الصراط كتبه مصححه

فاشبه مع ال الفعـل في مطلق الدلالة على التجرد وهي زيادة على ما يدل عليه من الزمان حاصلة من الاستعمال وكأن الزمان تنوسي بها وقد اجيب ايضا بما اجاب به المصنف في الفرق ١٩٦ السادس والتسعين والمائة عن حديث المتبائعان بالخيار اذ جعل اسم الفاعل حقيقة في حال الملابسة وتبعه صاحب جمع الجوامع ولاشك انه ينظر الى هذا التفصيل بدليل انه جعله هنا حقيقة في حـال النطق حتى نشأ الاشكال الا ان المصنف لم يفصح عن تمام الفرق وان كان ابن الشاط غير راض عنه هناك والعذر له لان كونه حقيقة في حال التلبس يفضي الى هدم قاعدة الزمان في الفعل الذي حمل عليه اسم الفاعل اذ الزمان في الفعل هو زمان النطق بلا شك والا لم يتصور ماض ومستقبـل ابدا وبما بينـاه من التفرقة اندفع الاشكال. واما تفرقة المصنف بين اسم الفاعل المحكوم به والمحكوم عليه فلان الغالب ان المحكوم به منكر لان التنكير اصـل الاخبار والاوصاف . والمحكوم عليه معرف لان اصل الحكم ان يكون على معين ولاكنه ينقض بنحو زيد القائم فلا يطرد الفرق في خصوص المحكوم به اما في المحكوم عليه فطرد لانه للتلبس ولوكان نكرة نحو اكرم عالما ونحو لاعالم في البلد . واعلم ان مرادهم بحال التلبس تجريده عن معنى الحال المتعارف كما قدمناه فيشبه ان يكون اطلاق لفظ الحال على هذا المعنى مشاكلة اذ ليس هذا المعنى بصالح لان يكون مرادا من عبارات العلماء التي قوبل فيها الحال بالماضي والمستقبل،

من سؤال صعب مارايت احـدا اجاب عنه : وتقريره ان قولنا باعتبار الماضي او المستقبل اوالحال هذه الازمنة انما تعتبر بالنسبة الى زمن التخاطب فاذاقلت انا الآن «زيد ميت» باعتبـار انه سيموت كـان باعتبـار المستقبل لان زمـان موته بعد زمـان تخـاطبي بهذا اللفظ وان قلت : هو نطفة فهذا زمـان تقدم زمـان تخـاطبي بهذا اللفظ فعلم ان هذه الازمنة انما تعتبر باعتبار زمان المخاطبة وعلى هذا نقول الزمان الذي نزل فيه القرآن الكريم ونطق فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحاديث النبوية متقدم على زماننـا فزماننـا مستقبل باعتبار ذلك الزمان واذا كان كذلك وجب حينئذ ان يكون جميع الصفات الواقعة في زماننـا مجازا بالقياس الى ذلك الزمان فعلى هذا قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة واقتلوا المشركين الى غير ذلك انما يتناول من وجد في حالة نزول هذه الآيات واما ما بعدها فلا يتناولهـا الا بطريق المجاز والاصل عدمه فيتعذر علينا الاستدلال بهذه الادلة في زماننـا على ثبوت احكام هذه الآيات بها فان ما من نص يستدل به الا وللمخالف ان يقول الاصل عدم التجوز الى هذه الصورة فيحتـاج كل دليل الى دليل آخر من اجماع اونص يدل على التجوز الى هذه الصورة وهو خلاف ما عليه الناس بل كل لفظ من هذه الالفاظ يتم الاستدلال به من جهة اللغة فقط وهو حقيقة فكيف الجمع بين مـا عليه الناس وبين هذه القـاعدة . ووجه الجمع ان تقول المشتق قسمان تارة يكون محكوما به نحو زيد

سارق فهذا هو موطن التقسيم والقاعدة المذكورة. وتارة يكون المشتق متعلق الحكم لا محكوما به نحو « اقتلوا المشركين » فان الله تعالى لم يحكم في هذه الآية بشرك احد ولا بان احدا مشرك بل حكم بوجوب القتل والمشركون متعلق هذا الحكم وكذلك الزانية والزاني لم يحكم الله تعالى بزنا احد ولا بسرقته في الآية الاخرى بل بوجوب الجلد والقطع . والزناة والسراق متعلق هذا الحكم فحينئذ متى كان ﴿ ٥٢ ﴾ المشتق متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا ولا تفصيل بين الازمنة ماضيها ومستقبلها ولا يحكى خلاف بل الكل حقيقة اجماعا وان حكمنا بالمشتق على محل وجعلناه نفس الحكم فهذا هو موطن الخلاف والتفصيل فهذا وجه الجمع بين القاعدة واجماع الامة فلذلك ذكرت هذا القيد وهو من غوامض القواعد . (١)

﴿الفصل الثامن في التخصيص وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام او ما يقوم مقامه بدليل منفصل بالزمان ان كان المخصص لفظيا *او بالجنس ان كان عقليا قبل تقرر حكمه . فقولنا او ما يقوم مقامه *احتراز من المفهوم فانه يدخله التخصيص. وقولنا بالزمان *احتراز من الاستثناء. وقولنا

(١) ذكر الشهاب الخفاجي في كتابه طراز المجالس مبحث اسم الفاعل وانه من المسائل التي تشعبت فيها المذاهب بين علماء التفسير والاصول وانها تربو عن السبع فلينظر هناك كتبه مصححه معاويه التميمي

هذا وعلى تسليم البحث الذى اورده المصنف فقد يجاب بان من ياتي في المستقبل يثبت له الحكم بطريق القياس لان الحكم على المشتق مؤذن بالعلية وهذا من الايماء المعروف في مسالك العلة او نقول هو مجاز مشهور يقدم على الحقيقة

﴿ الفصل الثامن في التخصيص ﴾

﴿ قوله او بالجنس الخ ﴾ عطف على قوله بالزمان اي منفصل بانفصال الزمان او بانفصال الجنس ﴿ قوله احتراز من المفهوم الخ ﴾ الاولى ان يقول ادخال للمفهوم كما هو واضح لان الشائع اطلاق الاحتراز على الاخراج ﴿ قوله احتراز من الاستثناء الخ ﴾ لا وجه للاحتراز عنه لانه مخصص الا عند من نزله مع المستثنى منزلة كلمة واحدة فعده منطوقا لا مفهوما وتكميلا لا تخصيصا وقد اعترف المصنف بان هذا ينسحب على جميع المخصصات اللفظية المتصلة ثم رام اخراج الاستثناء وهو تحكم صراح لانه بناه على ان الاستثناء لا يقع الا متصلا بالمستثنى منه مع ان الشرط والغاية والبدل كذلك وبذلك تندفع الحيرة في تعريف المخصص . على انه لو حذف قوله بمتصل واقتصر على قوله بدليل لشمل كل دليل واسترحنا من هذا العناء : والظاهر ان المصنف يحاول بزيادة قيد الانفصال في حقيقة المخصص التفرقة بين العام المخصوص بمتصل والمخصوص بمنفصل وهي محاولة حسنة فان المخصوص بالمتصل جدير باسم الخاص كاللفظ الذي لا شمول له في اول الامر بان صدر خاصا فلم يتقرر له عموم معقب بتخصيص حتى يسمى مخصوصا بخلاف

بالجنس» لان المخصص العقلي مقارن . وقولنا قبل تقرر حكمه احترازمن ان يعمل بالعام فان الاخراج بعد هذا يكون نسخا) دخول التخصيص المفهوم كقوله عليه الصلاة والسلام انما الماء من الماء مفهومه انه لا يجب الغسل من القبلة ولا جميع انواع الاستمتاع اذا لم يكن فيه انزال خص من ذلك التقاء الختانين وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام انما الربا في النسيئة خص من مفهومه ربا التفاضل * فان السلب في المفهوم كعموم الثبوت في المنطوق واذا ثبت معنى العموم دخله الاخراج وهو التخصيص وهو لا يسمى عموما في الاصطلاح فلذلك قال اوما يقوم مقامه وهو المفهوم لدخول التخصيص فيه والاستثناء لا يقع الا متصلا على الصحيح والمخصص يجوزان يتراخى عن العموم كنهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النسوان وغيرهم بعد الامر بقتل المشركين بزمان طويل وهذا اذا وقع التخصيص باللفظ اما اذا وقع بالعقل كما في قوله تعالى الله خالق كل شيء او بالواقع كما في قوله تعالى تدمر كل شيء فان الواقع المشاهد دل على ان الريح لم تدمر السموات

المخصص بمنفصل من لفظ يعارضه كحديث الربا او من عقل او قياس او فحوى او فعل الشارع او نحوها فيسمى ذلك العام مخصوصا ﴿ قوله لان المخصص العقلي مقارن الخ ﴾ تعليل لزيادة قيداو بالجنس لان المخصص العقلي لا يخرج بقوله منفصل بالزمان لمقارنة المخصص في الذهن لمعنى العموم لكنه منفصل بالجنس وزيادة القيدين للاشارة الى تنويع المعرف لا لاحتياج استقامة التعريف اليهما ﴿ قوله فان السلب في المفهوم كعموم الثبوت في المنطوق الخ ﴾ عبارة قلقة وتحريرها انه ارادمن المفهوم القيد الذي يعطي مفهوما في الكلام مثل المراد في قولهم « المفاهيم حجة » وعليه فمعنى العبارة ان السلب المنصب على القيد المعطي مفهوما يتنزل منزلة عموم الاثبات في منطوق ذلك المفهوم مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل ذوعهد انصب النفي فيه على المفهوم وهو الصفة اذ التقدير كافر ذوعهد فهو بمنزلة ان يقال : يقتل كل كافر غير المذكور فلذلك يصح ان يخرج منه بهذا الاعتبار وبه يظهر اجراء ذلك في مثال المصنف وهو انما الربا في النسيئة لان انما في معنى النفي لانها بمنزلة ما والا كما تقرر في علم المعاني . فقوله انما الربا في النسيئة نفي انصب على النسيئة فقام مقام كل انواع التعامل ليست بربا او كل ما كان غير النسيئة فهو حلال . فلاجل كون السلب في المفهوم يقوم مقام عموم الاثبات صح الاخراج منه . والحاصل ان المصنف اراد ان يصور عموم المفهوم فصوره بهذا المثال وفيه ان المثال الذي ذكره ليس من قبيل النفي لان الاستثناء صيره اثباتا حتى قيل ان عد انما في المفاهيم تسامح لانه منطوق كالاستثناء ولذلك قرنا كلامه بمثال آخر ليمكن الافضاء الى تصوير مثاله في الجملة

والجبال والارض وغيرها فعلم بذلك التخصيص في هذا العموم او بالعوائد كقول القائل رايت الناس فلم ار احسن من زيد ومعلوم بالعادة انه لم ير جميع الناس فيدخل التخصيص بدليل العادة لكن هذه المخصصات ليست لفظية لكون جنسها غير جنس اللفظ فالانقطاع ههنا بالجنس لا بالزمان فلذلك قال منفصل بالزمان ان كان المخصص لفظيا او بالجنس ان كان عقليا اي الانفصال لايكون في العقلي ونحوه

بالزمان لانه مقارن وانما ذلك في اللفظي خاصة واذا عمل بالعام كان الاخراج منه بعد ذلك نسخا لان العمل به يقتضي ان عمومه مراد لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فلو كان بعض هذا العموم غير مراد لما تاخر بيانه فلما لم يتبين اعتقدنا انه مراد وابطال ما هو مراد نسخ فلذلك اشترط في التخصيص ان لا يتقرر الحكم وهذا الحد باطل مع هذا التحرير العظيم الذي لم ار احدا جمع ما جمعت فيه بالتخصيص بالادلة المتصلة وهي الغاية كقولنا اكرم قريشا حتى يدخلوا الدار فان الداخل للدار يخرج من هذا العموم والصفة كقولنا اكرم قريشا الطوال فان القصار يخرجون والشرط كقولنا اكرمهم ان كانوا طوالا فهذه مخصصات لفظية وقد خرجت من الحد لاشتراطه الانفصال في الزمان فانها متصلة في الزمان فينبغي ان يؤتى بعبارة تجمع هذه النقوض وتخرج الاستثناء وفيها عسر

(الفصل التاسع في لحن الخطاب وفحواه ودليله وتنبيهه واقتضائه ومفهومه فلحن الخطاب هو دلالة

الفصل التاسع فى لحن الخطاب

هاته الالفاظ التي عددها المصنف متداخلة واوجب ذلك اختلاف الاصطلاح والذي يعرض لنا نظرا لاصطلاح المتأخرين ان المستفاد من اللفظ غير المدلول عليه وضعا ان كان مدلولا عليه عقلا من غير استناد الى اللفظ فهي دلالة الاقتضاء وهي ما يفهمه العقل من الكلام لتوقف صدق الكلام او صحته على تقديره . وان كان مدلولا عليه بالاستناد لمراد المتكلم من غير استناد للفظ بل لكونه مساويا بالمقصده المتكلم اواحرى منه فهو مفهوم الموافقة الحاصل من مستتبعات التراكيب وسمي موافقة لموافقة حكم المسكوت عنه لحكم المنطوق به وهو ينقسم فحوى ولحن فان كان المسكوت اولى بحكم المنطوق فالفحوى والا فاللحن وقد قيل : ان دلالة اللفظ على ذلك مجاز وقيل نقل وقيل قياس والتحقيق انها من المستتبعات وليست بحقيقة ولا مجاز لان الحقيقة والمجاز وصف للفظ المستعمل لا لما يفهمه العقل. وان كان بالاستناد للفظ من دلالته التزاما فان كان غير مسوق له الكلام ولكنه لازم فهو دلالة الاشارة كدلالة قوله تعالى وحمله وفصاله مع قوله وفصاله في عامين على ان اقل الحمل ستة اشهر وان كان ذلك اللازم مسوقا له الكلام وماخوذا من قيود تذكر مع اللفظ للاحترازعن مقتضاها فهو مفهوم المخالفة لاثباته للمسكوت عنه خلاف حكم المنطوق به وانما فهم ذلك لان العرب لا تزيد في الكلام شيئا الا لفائدة فاذا زادوا قيودا وهي ما زاد على ركني الاسناد ومتعلقاته تعين ان يكون القصد التنصيص على

حالة مقيدة للجملة ومفيدة للاحتراز عما عدا ما يتضمنه ذلك القيد نظرا للاستعمال المتعارف فمن قال ان جاءك فاكرمه افاد الامر بالاكرام عند حال المجيء والظاهر من حاله انه يعني عدم الاكرام عند عدم المجيء فاعتبره الجمهور نظرا للاستعمال وانكره الامام ابو حنيفة رحمه الله وقوفا مع اللفظ فابى ان يحمل عليه نصوص الشريعة واعماله في صيغ العقود ونحوها

﴿ ترجمة القاضي عبد الوهاب ﴾

والقاضي عبد الوهاب هو عبدالوهاب بن علي بن نصر بن احمد بن حسين البغدادي المالكي المولود في حدود سنة ٣٤٩ تسع واربعين وثلاثمائة ببغداد المتوفى في مصر سنة ٤٢٢ ثنتين وعشرين واربعمائة وعمره ثلاثة وسبعون سنة كان فقيها نظارا اصوليا اماما في المذهب أخذ عن الابهري والجلاب وابن القصار وابي بكر الباقلاني وأخذ عنه ابو بكر الخطيب البغدادي وابو اسحق الشيرازي ولي قضاء دينور ثم خرج من بغداد مهاجرا الى مصر في طلب الرزق وقال في ذلك

بغداد دار للاهل المال واسعة ★ وللصعاليك دار الضنك والضيق
اصبحت فيها مضاعا بين اظهرهم ★ كانني مصحف في بيت زنديق

وكان عازما على الوصول الى المغرب فلما وصف له زهد فيه . الف كتبا منها التلقين . وشرح المدونة ونصرة مذهب مالك والمعونة والاشراف في الفقه والملخص والمروزي والافادة في الاصول رحمه الله

﴿ ترجمة الباجي ﴾

والباجي هو القاضي ابو الوليد سليمان بن خلف بن سعدون التجيبي

الاقتضاء وهو دلالة اللفظ التزاما على مالا يستقل الحكم الابه وان كان اللفظ لا يقتضيه وضعا نحو قوله تعالى «فاوحينا الى موسى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق البحر» تقديره فضرب فانفلق وقوله تعالى «فاتيا فرعون» الى قوله تعالى حكاية عن فرعون قال ألم نربك فينا وليدا تقديره فاتياه وقيل هو فحوى الخطاب والخلاف لفظي قال القاضي عبد الوهاب واللغة تقتضي الاصلاحين وقال الباجي دليل الخطاب هو مفهوم المخالفة وهو اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه وهو عشرة انواع مفهوم العلة نحو ما اسكر فهو حرام ومفهوم الصفة نحو قوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم الزكاة والفرق بينهما ان العلة في الثاني الغنى والسوم مكمل له وفي الاول العلة عين المذكور ومفهوم الشرط نحو وان كنا اولات حمل ومن تطهر صحت صلاته ومفهوم الاستثناء نحو قام القوم الا زيدا ومفهوم الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل ومفهوم الحصر نحو انما الماء من الماء ومفهوم الزمان نحو سافرت يوم الجمعة ومفهوم المكان نحو جلست امام زيد ومفهوم العدد

الزكاة وهو اضعفها وتنبيه الخطاب هو مفهوم الموافقة عند القاضي عبد الوهاب او المخالفة عند غيره وكلاهما فحوى الخطاب عند الباجي فترادف تنبيه الخطاب وفحواه ومفهوم الموافقة لمعنى واحد وهو اثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الاولى كما ترادف مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وتنبيهه . ومفهوم الموافقة نوعان احدهما اثباته في الاكثر نحو قوله تعالى « فلا تقل لهما اف » فانه يقتضي تحريم الضرب بطريق الاولى وثانيهما اثباته في الاقل نحو قوله تعالى « ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك » فانه يقتضي ثبوت امانته في الدرهم بطريق الاولى) لحن الخطاب اصله في اللغة افهام الشيء من غير تصريح ومنه قوله تعالى « ولتعرفنهم في لحن القول » اي في فلتات الكلام من غير تصريح بالنفاق ولذلك قال المأمون: ايها الناس لا تضمروا لنا بغضا فانه و الله من يضمر لنا بغضا ندركه في فلتات كلامه وصفحات وجهه ولمحات عينه * ومن ذلك قول الشاعر

وحديث ألذه وهو مما * يشتهي الناعتون يوزن وزنا

البطليوسي ثم الباجي الاندلسي ولد بباجة من مملكة اشبيلية سنة ٤٠٣ ثلاث واربعمائة وتوفي بالمرية سنة ٤٧٤ اربع وسبعين واربعمائة وهو الامام المحقق اخذ عن ابن مغيث وابي ذر الهروي ورحل الى المشرق وتنقل فيه ولقي مشاهير رجال ذلك العصر ثم رجع الى الاندلس بعلم وافر فاخذ عنه الطرطوشي والصدفي وابن عبد البر وهو زعيم النهضة العلمية في الاندلس بعد ان كان قصارى علمائها الفقه والرواية ونال وجاهة عند ملوك الاندلس وسعى بينهم يؤلفهم على وحدة الاسلام لحفظ ممالكهم من السقوط المتوقع ولكنه كان يحاول تدارك ما فات ووقعت له محنة بسبب قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب كلمة في صلح القضية على ما اقتضاه حديث البخاري فثارت اعداؤه واشاعوا قوله للعامة وقام بالنكير عليه بعض خطبائهم في الجمع وقال القاضي عياض ولم ينكر عليه اولو التحقيق ولولا تعلقه بالدولة لانتقموا منه ونقل عنه انه قال لمن لامه على صحبة السلطان لولا السلطان لنقلت نقل الذر من الظل الى الشمس . ولي قضاء كور من الاندلس والف شرحين للموطا منها المنتقى والاستيفاء واختصار المدونة وشرحها وله في الاصول احكام الاصول والاشارة والمنهاج ﴿ قوله ومن ذلك قول الشاعر وحديث ألذه الخ ﴾ الشاعر هو مالك بن اسماء الفزاري صهر الحجاج وقبل البيتين

امغطى مني على بصر للـ ☆ حب ام انت اكمل الناس حسنا

وحمل اللحن في البيت على معنى فلتات الكلام تاويل تاول به الحجاج كلام صهره كما نقله صاحب الاغاني ونقله الميداني عن ابن دريد ايضا واما المحققون فقد فسروه باللحن بمعنى الخطأ في الاعراب قال الجاحظ في كتاب البيان

ان الشاعر استملح اللحن من بعض نسائه الا ان ابن دريد فيما نقل صاحب مجمع الامثال عده من غلط الجاحظ وقال ابو علي القالي في اماليه اللحن بفتح الحاء الفطنة وربما اسكنوها واصله ان تريد الشيء فتوري عنه بقول آخر اه فيستخلص من كلامهم ان اصل معنى اللحن في اللغة الاظهار والبيان فمن ذلك مافي الحديث ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته اي اقدر على اظهار حجته ومنه التلحين ايضا وهو التصويت بالكلام ثم سموا الغلط لحنا لانه يحفظ عن صاحبه ويشتهر او انهم شبهوه بالخروج عن سياق الكلام الى غير ما يظهر منه تلطفا في التغليط كما يقولون سبق قلم او انه من الاضداد تهكما . والظاهر في معنى البيت ما ذكره الجاحظ بدليل مقابلته لقوله منطق صائب وبدليل سياق البيت ﴿ قوله وقولي في مفهوم المخالفة انه اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه احتراز عما توهمه الشيخ ابن ابي زيد الخ ﴾ اي على ما فهمه عنه المازري في شرح التلقين من كون طريق استدلال الشيخ ومن سبقه بالآية هو الاخذ بمفهوم المخالفة كما سياتي . ولقد اشكل على الناس من قديم وجه استدلال الشيخ تبعا لابن عبد الحكم فذهبوا فيه شعبا . وجاء البعض في جانب المستدل من القول شنعا . وكانكم بعد متعطشون الى صبابة من التحقيق تخمدون بها أوامكم ، وتشفون بها شوقكم الى الحق وغرامكم ، فاعلموا ان عبارة الشيخ في النوادر نصها « اختلف

منطق صائب وتلحن احيا * نا واحلى الحديث ماكان لحنا. اي تعريضا وتشويقا من غير تصريح وقال ابن دريد اللحن الفطنة ومنه قوله عليه الصلاة والسلام ولعل بعضكم أن يكون الحن بحجته من بعض اي افطن لها قال ابن يونس: ذكر اهل اللغة اللحن باسكان الحاء انه الخطأ وبفتحها الصواب وقال عبد الحق في النكت: اللحن من اسماء الاضداد للصواب والخطأ فلذلك ﴿ ٥٧ ﴾ قال القاضي عبدالوهاب ههنا . اللغة تقتضي الاصطلاحين . واما دلالة الاقتضاء فمعناها ان المعنى يقتضاها لا اللفظ حتى قال جماعة في ضابطها انها دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه صدق المتكلم فان قوله تعالى « فانفلق (١) » انما ينتظم بالاضمار المذكور وكذلك قوله تعالى «واني مرسلة اليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون » (٢) الى قوله تعالى « فلما جاء سليمان » فمجيء الرسول الى سليمان عليه الصلاة والسلام فرع ارساله فيتعين ان يضمر فارسلت رسولا فلما جاء سليمان فلذلك قلت ان المعنى يقتضيه دون اللفظ بخلاف دليل الخطاب وفحواه اللذين هما مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة اللفظ يتقاضاهما بمفهومه بخلاف المثل المذكورة لا يتقاضاها منطوق ولا مفهوم بل المعنى فقط وانتظامه . وفحوى الخطاب معناه مفهومه تقول فهمت من فحوى كلامه كذا اي من مفهومه فوضع العلماء ذلك لمفهوم الموافقة فهذه الالفاظ وضعها بازاء هذه المعاني المذكورة ههنا اصطلاحي لا لغوي * وقولي في مفهوم المخالفة انه اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه احتراز عما توهمه الشيخ ابن ابي زيد وغيره فاستدلوا بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا على

(١) وقع في صفحة ٥٥ فانفلق البحر والصواب اسقاط لفظ البحر لانه ليس من التنزيل (٢) قوله الى قوله تعالى الصواب اسقاطه اه

الناس في الصلاة على الجنازة فقيل فريضة يحملها من قام بها لقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فدل انه مامور بالصلاة على غيرهم وقاله غير واحد من اصحابنا البغداديين اه » وصرح المازري في شرح التلقين بان المستدل بذلك هو ابن عبد الحكم وكذلك قال ابن رشد في المقدمات . فاما توجيه الاستدلال على وجوب صلاة الجنازة بالآية فللناظرين فيه طريقان الاول قال اللخمي في توجيهه وردّه « وجهه ان النهي عن الشيء امر بضده اذا كان له اضداد فضد المنع من الصلاة على المنافقين اباحتها على المؤمنين والندب والوجوب فليس لنا ان نحمل الآية على الوجوب دونهما اه » اي فهو غير منتج للوجوب واعتذر المازري عن الشيخ ابن ابي زيد بان الاباحة وان كانت احد الاضداد الا ان الاجماع منع من الحمل عليها فلم يبق الا الندب او الوجوب قلت وهذا ايضا لا يعين الوجوب مع انه هو المطلوب . ولقد وقع سهو في كلام اللخمي اذ قال فضد المنع من الصلاة الخ فجعل الضد للحكم مع ان الضد انما يؤخذ للمحكوم به لا للحكم والمحكوم به هو الصلاة على المنافقين وضدها هو عدم الصلاة عليهم فيكون عدم الصلاة عليهم مامورا به ولا شك ان هذا لا يفيد حكم الصلاة على المؤمنين كما اشار له المازري وقال « ان اللخمي لم يكن من خائضي علم الاصول بل حفظ منه شيئا ربما وضعه في غير موضعه كهذه فمرة مثل الضد بنقيض الفعل ومرة مثله بنقيض الحكم والثاني من قاعدة المفهوم وشرط الاول اتحاد متعلق الحكم وشرط الثاني تعدده اه» كلام المازري قلت : وقد سلك القاضي ابن العربي في القبس مثل طريق اللخمي فيما فهمه من وجه استدلال ابن عبد الحكم فقال في باب الجنائز

وجوب الصلاة على اموات المسلمين بطريق المفهوم وقالوا مفهوم التحريم على المنافقين الوجوب في حق المسلمين وليس كما زعموا فان الوجوب هو ضد التحريم والحاصل في المفهوم انما هو سلب ذلك الحكم المرتب في المنطوق وعدم التحريم اعم من ثبوت الوجوب فاذا قال الله تعالى حرمت عليكم الصلاة على المنافقين فمفهومه ان غير المنافقين لا تحرم الصلاة عليهم واذا لم تحرم جاز ان تباح فان النقيض اعم من الضد وانما يعلم الوجوب او غيره بدليل منفصل فلذلك يتعين ان لا يزاد في المفهوم على اثبات النقيض * (١) ويعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب عن

(١) وقعت القولة المتعلقة بهذه العبارة من الحاشية في صفحة ٦١ فانظرها هناك

ما نصه : قال بعض علمائنا الصلاة على الميت فرض لقول الله تعالى ولا تصل الآية فلما حرم الصلاة على المنافقين وجبت الصلاة على المؤمنين وهذه عثرة لا لعا لها (١) فكانه اشار الى ان النهي عن الشيء امر بضده وليس هذا منه لان الصلاة على المنافقين ليست بضد الصلاة على المؤمنين لا فعلا ولا تركا اه . الطريق الثاني قال المازري : وجه الاستدلال الاخذ بدليل الخطاب ـ اي مفهوم المخالفة ـ هكذا رماها كلمة مجملة وتحقيقها ان الآية نهت عن الصلاة على المنافقين وذكرت وصفا وهو قوله « منهم » ثم ذكرت علة للنهي وهو « انهم كفروا بالله ورسوله الخ » فان إنَّ متى جاءت لمجرد الاهتمام بالخبر لا لرد الانكار اغنت عن الفاء وافادت من التعليل والربط ما تفيده الفاء كما صرح به في دلائل الاعجاز واستشهد له بقول بشار

بكرا صاحبي قبل الهجير ☆ ان ذاك النجاح في التبكير

فلما كان المنهي عنه صفة وعلة صح ان يؤخذ منها مفهوم متماثل وهو غيرهم ممن لم يكفر بالله ورسوله فيثبت له نقيض حكم صلاتهم وهذا لا يثبت الوجوب ولذا قال المازري ان الشيخ يرى ان المفهوم يثبت الضد لا النقيض. وأقول لو كان مقتضى المفهوم مسالة اصطلاحية لا مكن لكل احد ان يدعي فيها مذهبا من ضد او نقيض ولكنه امر ماخوذ من دلالة عقلية مستفادة من معان لغوية لان المفهوم يرجع الى ان تقييد الخبر او الامر بقيد يقتضي لا محالة احتراز المخبر او الآمر عن خلاف مدلول ذلك القيد فلا يشمله الحكم واذا لم يشمله ثبت له نقيضه في ضمن ضد غير معين اما تعيين ضد دون غيره فلا قبل للفهم باثباته وكأن هذا مراد المصنف اذ

سؤال مقدر وهو أن علة الاسكار صفة فقولي بعد ذلك مفهوم الصفة تكرار بغير فائدة فاردت ان ابين بالفرق المذكور ان الصفة قد تكون متممة للعلة لا علة فهي اعم من العلة فان الزكاة لم تجب في السائمة لكونها تسوم والا لوجبت الزكاة في الوحوش وانما وجبت لنعمة الملك وهي مع السوم اتم منها مع العلف. وفي كون الاستثناء من باب المفهوم اشكال من جهة ان الا وضعت للاخراج فينبغي ان يكون الاتصاف بالعدم في المخرج مدلولا بالمطابقة فلا يكون مفهوما لان المفهوم هو من باب دلالة الالتزام وجواب هذا السؤال: ان الا

(١) قال في الاساس ولعالك دعاء بالانتعاش قال الاعشي

اذا عثرت ☆ . .

فالتعس ادنى لها من ان اقول لعا

كتبه مصححه

حكم على هذا القول بالوهم والزعم . وعندي ان وجه الاستدلال احد امرين : اما الاخذ بمفهوم المخالفة مع التزام الحق من انه يثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به ولنرجع لننظر في المنطوق به الآن ماهو فنرى ان كلا من النهي والامر له معنى وصيغة واسم وحكم اصطلاحية لجنسه يقتضيه فاذا اردنا ان ناخذ نقيض احدهما لاجل المفهوم طرحنا اعتبار الحكم الذي يقتضيه وهو الرابع لان الحكم شيء زائد على اللفظ ونحن قد قلنا اننا ناخذ نقيض المنطوق به فبقي في الاحتمال ثلاثة وبذلك يتضح لنا في تحقيق الاستدلال مسلكان : المسلك الاول ان ناخذ المفهوم باعتبار معنى النهي او باعتبار اسم جنسه وهما يؤلان الى غاية واحدة فمعنى النهي طلب الترك واسم جنسه نهي فنقيض طلب الترك او النهي في الصلاة على المنافقين لكفرهم هو لا نهي اولا طلب للترك في الصلاة على المؤمنين لعدم كفرهم وعدم النهي صادق بالاباحة والندب والوجوب فاذا كان الثلاثة على سواء في الاحتمال حملناه على الوجوب لان شان العبادات الندب او الوجوب وتعيين الوجوب للاحتياط . المسلك الثاني ان نعتبر الصيغة الاصطلاحية فناخذ في المسكوت عنه نقيضها وصيغة النهي هي لا تصل واذا كان نقيض كل شيء رفعه فرفع النهي برفع داله وهو لا الناهية فتثبت صيغة الامر وهي صل : وبيان هاته الملازمة ان النهي والامر صيغتان تعتوران المضارع يدل عليهما الجزم المؤذن بالتحقيق والقطع فيخرج به المضارع من الخبر الى الانشاء اذا لتحقيق ان الامر هو المضارع المثبت دخله الجزم فانقلب انشاء والنهي هو المضارع المنفي دخله الجزم ليصير انشاء بناء على المذهب الكوفي الذي يرى ان الامر مقتطع

وضعت للاخراج من المنطوق ولا يلزم من ذلك دخول المستثنى في عدمه باللفظ بل بدلالة العقل على ان النقيضين لا ثالث لهما وحينئذ يتعين من الخروج من احدهما الدخول في الآخر اما لو فرض لهما ثالث فحينئذ لا يلزم الدخول في العدم بل في ذلك الثالث او في العدم فلا يتعين العدم فحينئذ انما استفدنا الاتصاف بالعدم من جهة دلالة العقل لا من اللفظ فكان الاتصاف بالعدم مدلولا التزاما لا مطابقة وانما المدلول مطابقة هو نفس الخروج من المتقدم اما الدخول في نقيضه فمن جهة العقل وكذلك نقول في مفهوم الغاية واما مفهوم الحصر فقد نقل ابو علي في

من المضارع فاذا اردنا ان ناخذ نقيضا لاحدهما فنقيض المثبت هو المنفي والعكس فنقيض لا تصل هنا صل وهو صيغة امر بلا قرينة فتنصرف الى الوجوب ويصاح الامرين قول الشيخ في التقرير «فدل انه مامور بالصلاة على غيرهم» هذا غاية ما يمكن ان يعتذر به اعتذارا صحيحا او مقبولا في الجملة للطافة فيه تاحقه بالنكت التي يعز بسامعها ابطالها .

وإما (١) ان يكون وجه الاستدلال بالآية من طريق دلالة الاشارة وذلك ان النهي عن الصلاة على المنافقين لما كان مشيرا الى تحقيرهم لاجل نفاقهم وعنادهم كان مشيرا الى وجوبها على المؤمنين تكريما لهم لايمانهم وان النهي عن الصلاة على المنافقين مؤذن بوجود صلاة مشروعة على المؤمنين متعينة لديهم من قبل يقصدها النبي صلى الله عليه وسلم عند كل وفاة تقع فلذلك نبه على تركها في وفيات الكافرين ونظير هذا الاستدلال يقع كثيرا للفقهاء مثل استدلالهم على مشروعية الضمان بآية « وأنا به زعيم » وعلى مشروعية الوكالة بقوله تعالى « فابعثوا احدكم بورقكم هذه » والله اعلم ﴿ قوله ويعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب الخ ﴾ لاشك ان المراد من العلة في تعداد المفاهيم العلة النحوية وهى ما يدل على ان الفعل وقع لاجله مثل لام التعليل وكي والمفعول لاجله وغير ذلك لا العلة التي هى احد اركان القياس وعليه فالفرق بينها وبين الصفة النحوية لا يحتاج الى بيان ولا يرد عليه سؤال كما توهمه المص وكون الصفة قد تكون علة كالعكس في نحو ما اسكر فهو حرام من جهة الايماء بتعليق الحكم على المشتق لا يضر لان الكلام على تعداد المفاهيم لا على معان مختلفة او متفقة الا ترى انهم عدوا

المسائل الشيرازيات انما في انما للنفي وان النفي في المسكوت بافعلى هذا يكون منطوقا لامفهوما وهوالذي يقوى في نفسي هذا اذا كان الحصر بانما واما بالنفي قبل الا نحوما قام الا زيد فظاهر انه ليس مفهوما . واما في تقديم المعمولات او المبتدأ مع الخبر فيترجح انه مفهوم وسياتي له باب ان شاء الله تعالى وفي مفهوم العدد اشكال وتفصيله مبسوط في المحصول

(١) قوله في الحاشية واما معطوف على قوله اما الاخذ بمفهوم المخالفة في صفحة ٦٠

انما ضعف لعدم رائحة التعليل فيه فان الصفة تشعر بالتعليل وكذلك الشرط ونحوه بخلاف اللقب فاجموده بعدم التعليل فيه قال التبريزي والالقاب كالاعلام وجعلها الاصل والحق بها اسماء الاجناس وغيره اطلق في الجميع واعتمد على صورة التخصيص وانها لا بد لها من فائدة وسمي فحوى الخطاب مفهوم الموافقة وتنبيه الخطاب لان المسكوت وافق المنطوق في حكمه والمنطوق نبه على حكم المسكوت. وقولي كما رادف مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وتنبيه صوابه (١) الاقتصار على

في المفاهيم الاستثناء وانما مع انهما سواء وعدوا الحال مع الصفة وهما سواء في المعنى فلا تغفل ﴿ قوله ومفهوم اللقاب انما ضعف لعدم رائحة التعليل فيه الخ ﴾ اي لان بقية المفاهيم مؤذنة بالتعليل فلا جرم كانت صور انعدامها مقتضية لانعدام الحكم لان عدم العلة علة لعدم المعلول كما قاله المصنف في الفرق الحادي والستين وليس اللقب في شيء من ذلك ﴿ قوله قال التبريزي والالقاب كالاعلام الخ ﴾ اللقب هو الاسم الجامد الذي لا يؤذن بموصوف وهو اصطلاح للاصوليين ولم يقل بحجيته منهم الا ابن خويز منداد من قدماء المالكية بالعراق والدقاق والصيرفي من الشافعية وبعض الحنابلة ونقل التفتازاني في بعض كتبه واظنه المطول ان الادباء يعتبرون مفهومه في المقامات الخطابية ومن ذاك مجيء تقدم المسند اليه على الخبر الفعلي ان ولي حرف النفي نحو ما انا قلت هذا اونقل المازري في شرح البرهان عن مالك رحمه الله انه احتج به حيث استدل في المدونة على عدم اجزاء الاضحية ليلا بقوله تعالى « ويذكروا اسم الله في ايام معدودات » وهو غريب والاحتجاج غير متعين في اعتبار مفهوم الايام بل يجوز ان يكون من الاشارة وقد يكون لان مثل هاته العبادة لا تثبت بالقياس فوقف في مورد النص من باب الاحتجاج باقل ما قيل وهو من طرق الاسنة دلال وقد احتج الائمة بنظائر كثيرة من ذلك . منها اقل الصداق وغيرها

﴿ ترجمة التبريزي ﴾

والتبريزي هو امين الدين مظفر بن اسماعيل بن علي الوراني التبريزي الشافعي ولد سنة ٥٥٨ ثمان وخمسين وخمسماية وتوفي في شيراز سنة

(١) قول الشهاب صوابه الخ ان اراد انه لم يتقدم له ذكر كيف ما كان فغير مسلم لانه مر له في المتن صفحة ٥٦ حيث قال « او المخالفة عند غيره » وان اراد انه لم يتقدم له ذكر عند قوله « دليل الخطاب هو مفهوم المخالفة » فمسلم ويدل لهذا الاخير قوله لانه لم يتقدم له ذكر في مفهوم المخالفة فان هاته الطريقة اشعرت بتقدم التنبيه في الجملة ولولا حمل كلام الشهاب على هذا الوجه لوجب الحكم على قوله « او المخالفة عند غيره» بالاسقاط والاستدراك كتبه مصححه

٦٢١ احدى وعشرين وستماية اخذ ببغداد ثم حج ثم استوطن مصر ثم سافر الى العراق فشيراز له كتاب التنقيح في اختصار المحصول

﴿ الفصل العاشر في الحصر ﴾

خصه بفصل بعد دخوله في جملة المفاهيم لتنوع طرقه واختلاف مقتضاه والحصر تخصيص شيء بشيء بطريق معهود ، وقال صاحب المفتاح : تخصيص الموصوف بوصف دون ثان او بوصف مكان آخر وتخصيص الوصف بموصوف دون ثان او بموصوف مكان آخر » والمصنف عرفه برسم ناقص بذكر الحكم الحاصل عنه وبادواته . والحاصل بهذا التخصيص هو الاختصاص والمقصور هو المخصص به والمقصور عليه هو المخصص . وله طرق ستة انما وما والا والعطف بلا وتقديم المعمول وتعريف الخبر وضمير الفصل واشتهر عند الناس عدها اربعة اغترارا بظاهر كلام المفتاح وقد غفلوا عن سببه لانه ذكر اثنين وهما تعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل في احوال المسند اليه والمسند ثم ذيل بالطرق الاربعة في فصل خاص قال فيه « ان القصر كما يجري بين المبتدأ والخبر يجري بين الفعل والفاعل وبين الفاعل والمفعول وبين المفعولين وبين الحال وصاحبها وبين كل طرفين الخ » ولقد اغرب المصنف حين عد الرابع المبتدأ والخبر فقال والمبتدأ مع خبره الخ وقال في الشرح هو على كل تقدير يفيد الحصر وبينه بما يؤول الى اعتباره الحصر فيه مرة بمعنى الانحصار اللغوي وهو التصادق على حد قولهم حصر الكلي في جزئياته يعني صدق المبتدأ على الخبر المراد عند النحاة بقولهم المبتدأ عين الخبر : ومرة

الاولين ونترك تنبيه الخطاب لانه لم يتقدم له ذكر في مفهوم المخالفة

﴿ الفصل العاشر في الحصر وهو اثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه بصيغة انما ونحوها وادواته اربعة انما نحو انما الماء من الماء وتقدم النفي قبل الا نحو لا يقبل الله صلاة الا بطهور والمبتدأ مع الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فالتحريم محصور في التكبير والتحليل محصور في التسليم وكذلك ذكاة الجنين ذكاة امه وتقديم المعمولات نحو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وهم بامره يعملون اي لا نعبد الا اياك وهم لا يعملون الا بامره . وهو منقسم الى حصر الموصوفات في الصفات والى حصر الصفات في الموصوفات نحو قولك انما زيد عالم انما العالم زيد وعلى التقديرين فقد يكون عاما في المتعلق نحو ما تقدم وقد يكون خاصا نحو قوله تعالى « انما انت منذر » اي باعتبار من لا يؤمن فان حظه منه الانذار ليس الا فهو محصور في انذاره ولا وصف له غير الانذار باعتبار هذه الطائفة والا فهذه الصيغة تقتضي حصره في النذارة

فلا يوصف بالبشارة ولا بالعلم ولا بالشجاعة ولا بصفة أخرى ومن هذا الباب قولهم زيد صديقي وصديقي زيد فالاول يقتضي حصر زيد في صداقتك فلا يصادق غيرك وانت يجوز ان تصادق غيره والثاني يقتضي حصر صداقتك فيه وهو غير محصور في صداقتك بل يجوز ان يصادق غيرك على عكس الاول) قد تقدم ان الذي يلزم ثبوته في هذه المواطن كلها من المفهومات انما هو النقيض لا الضد ولا الخلاف . وقولي بصيغة انما ونحوها لا يحسن في الحدود لان نحوها ليس هو مثلها في اللفظ والا لكان هو اياها بعينها بل معناه ونحوها مما يفيد الحصر والجاهل بالحصر كيف يعلم ما يفيده فيصير هذا تعريفا بالمجهول ا ه (١) حسن ذلك اني فسرت ذلك بثلاثة اجزاء معينة بعدها فذهب الاجمال . وقولي تقديم النفي قبل الا يعم جميع انواع النفي نحو ما قام الا زيد ولم يقم الا زيد ولن يقوم الا زيد ولما يقم الا زيد كيفما تقلب النفي . وقولي والمبتدأ مع الخبر تارة يكون الخبر معرفة باللام او الاضافة وتارة يكون نكرة وعلى

بمعنى التخصيص المصطلح عليه فاثبت له الحصر بالمعنى الاول على كل تقدير وهو الذي ترجمه بقوله « يقع الحصر في الخبر دون نقيضه وضده ولا يمنع هذا الحصر ثبوت الخلاف » يريد لان ثبوت النقيض والضد منتف عقلا من نفس الاخبار بالمضاد والنقيض دون ثبوت الخلاف الذي لا ينفيه الا الحصر ثم ركب في تعليله كلاما اقتضبه من كلام الغزالي ونزله في غير المراد منه فجاء ضغثا على ابالة واثبت له الحصر بالمعنى الاصطلاحي عند تعريف الخبر خاصة وهو الذي شرحه بقوله « واما مع التعريف فيجب سلب الخلاف ايضا فلا يوصف بغير ذلك الخبر » ففرض كلام الغزالي وركبه على كلام الجمهور في باب الحصر وعمم ما فرضه الغزالي في نحو الاعمال بالنيات فقرره بما يقتضي ثبوت الحصر الاصطلاحي في نحو زيد اخوك وزيد صديقي وغلام زيد الذي كان معي بالامس . وهو غير مستقيم وبيان ذلك : ان الامثلة التي اثبت لها الغزالي الحصر قد عرض لها الحصر بواسطة القرائن فاراد الغزالي التفرقة بينها وبين نظائرها مما لم يعرض له عارض الحصر فقال « قوله الاعمال بالنيات والشفعة فيما لم ينقسم وتحريمها التكبير والعالم زيد يلتحق بنحو انما وان كان دونه في القوة فنحن ندرك التفرقة بين قولك زيد صديقي وقوله صديقي زيد وذلك لان الخبر يجب ان يكون اعم او مساويا للمبتدا لا اخص فاذا قلت زيد صديقي جاز كون الصديق اعم من زيد بخلاف صديقي زيد فلو كان له صديق آخر غير زيد كان المبتدا وهو صديقي اعم من الخبر وهو زيد وذلك ممتنع اه» . فقد رايتم ان الغزالي ساقه قرينة على ثبوت الحصر الاصطلاحي اذا كان المبتدأ في الاصل اعم من الخبر لانه بعد الاخبار قال

(١) الموقع في مثل هذا الاكن لا ابل كتبه مصححه

عموم المبتدأ فساوى الخبر وطابقه والمصنف اخذ يبرهن به على لزوم الحصر بالمعنى الاعم للمبتدا مع الخبر حيثما وقع فقال «فهذا برهان على ثبوت الحصر مطلقا كيف كان المبتدا والخبر» ثم رجع يفصل بين مواقع الحصر اللغوي من ذلك ومواقع الحصر الاصطلاحي فقال «غير انه اذا كان الخبر نكرة الى قوله فهو تخصيص لعموم الحصر» وبعد ما تبين مراد المصنف من صنيعه هنا ومنشأ تقريره المأخوذ من تغيير كلام الغزالي فلا بد من العطف الى تحقيق هذا المبحث الذي طالما خاضت فيه اعلام من ايمة البلاغة والاصول فلم ياتوا على اواخره ، ولم يجمعوا مشتت امثلته باواصره ، فاعلموا ان اصل الفائدة من الاخبار هو افادة ان ذاتا معلومة للمتكلم والمخاطب اتصفت بوصف عام اي انها كانت من جملة من يصلح لان يصدق عليه ذلك الوصف ولذلك كان الاصل في المبتدأ التعريف وفي الخبر التنكير نحو زيد قائم وزيد حيوان لان المبتدأ دال على ذات جزئية والخبر دال على جنس كلي والمستفاد من الاخبار هو ان الذات الجزئية صارت من جملة افراد ذلك الكلي باعتبار من الاعتبارات وقد يصير الجنس معرفة ايضا ويخبر عنه بجنس وذلك عند تعين الجنس المراد الاخبار عنه حتى ينزل منزلة الذات نحو الانسان حيوان اي هذا الجنس من جملة افراد الحيوان. فاذا قصد الاخبار بان ذاتا اتحدت بالجنس حتى صارت عينه جيء بالمبتدأ ذاتا وبالخبر جنسا معرفا لان تعريف الجنس حينئذ اشارة الى زوال عمومه وكليته حتى حضر في الذهن متميزا عن غيره من الاجناس نحو زيد الصديق فوز انه وزان قولك زيد عمرو اي هو عينه وطبقه . واذا اريد ان جنسا انحصر في ذات فلم يكن له افراد غيرها حقيقة او ادعاء جيء

كل تقدير يفيد الحصر لكن يختلف الحصر وانما قلنا ان الحصر ثابت مطلقا لان المبتدأ يجوز ان يكون اخص اومساويا ويمتنع عليه ان يكون اعم لغة وعقلا فلا يجوز ان تقول الحيوان انسان ولا الزوج عشرة بل الانسان حيوان والعشرة زوج وحينئذ يصدق وقبل ذلك فهو كاذب والعرب لم تضع الا للصدق دون الكذب والمساوي يجب ان يكون محصورا في مساويه والاخص محصورا في اعمه

بالجنس مبتدأ معرفا للاشارة الى انه قصد لا من حيث شموله وكليته بل من حيث انه صبرة معروفة ممتازة عن غيرها من الصبر نحو الاله الله في الحصر الحقيقي ونحو الصديق زيد في الحصر الادعاءي وهذان يفيد ان الحصر باللزوم الا ان التعريف معهما مطرد وغير محتاج للقرينة . هذا اذا اريد تعريف الجنس اما ان اريد تعريف العهد فالحصر اظهر . اما الاضافة فلا تفيد اكثر من نسبة المضاف للمضاف اليه غير ان المتكلم قد يتعلق غرضه بان يفيد الحصر مع ذلك فيقدم الخبر على المبتدأ للدلالة على ذلك فتكون الاضافة حينئذ كتعريف الجنس وهو معنى قولهم الاضافة تاتي لما تاتي له اللام نحو صديقي زيد لان وضع جنس الصديق المضاف اليك للتحدث عنه دليل على انك تريد حصره في فرد والا للزم عليه كون المبتدأ اعم من الخبر كما تقدم في كلام الغزالي فتعين انها لتعريف الجنس لقصد حصر الجنس في فرد مثل الصديق زيد وبهذا . يظهر الفرق بين قولك صديقي زيد وبين نحو صديق زيد الذي هو مساو لقولك زيد صديق لان صديق متعين للخبرية قدم ام أخر لانه نكره فلا يصح الابتداء به اي التحدث عنه اذ لا تتوجه النفوس للمجهول ولو كان المخاطب يعرفه لعرف له بطريق من طرق التعريف فابقاؤه على تنكيره دليل على ان المراد كونه محكوما به تقدم ام تاخر . هذا غاية ما لاح في تحقيقه وبه تنحل عقد عرضت في بحث تعريف المسند من المطول وتنحل عقدة المصنف هنا ويبطل تفصيله في بعض الصور وهي صورة تعريف المبتدأ بلام الجنس مع تنكير الخبر نحو الكرم في العرب فانه يفيد قصر المبتدأ على الخبر وتفصيل المصنف يقتضي انه لا يفيد الا الحصر اللغوي ويتبين ان التاثير في هذا الباب كانه

والا لم يكن اخص ولا مساويا فهذا برهان على ثبوت الحصر مطلقا كيف كان المبتدأ وخبره غير انه اذا كان الخبر نكرة يقع الحصر في الخبر دون نقيضه وضده ولا يمنع هذا الحصر ثبوت الخلاف فاذا قلت زيد قائم

انبت له مطلق القيام * فهي موجبة جزئية مطلقة ونقيض الموجبة الجزئية السالبة الدائمة الكلية ولاشك
ن هذا النقيض كاذب اذ لو صدقت السالبة الدائمة لما صدقت المطلقة المفروض صدقها لكنها صادقة وكذلك
ما يضاد مطلق القيام يجب نفيه بل كل ما هو شرط في ثبوت مطلق القيام يجب ثبوته وكل ما

هو مانع من مطلق القيام يجب نفيه لضرورة صدقه نعم يجوز ثبوت ما هو خلاف القيام مثل نحو كونه فقيها او شجاعا او سخيا فاضلا فان هذه الامور كلها يمكن ثبوتها مع قولنا قائم وهي امور تخالف مطلق القيام ولاتضاده ولا تناقضه فهذا تحرير الحصر مع التنكير . واما مع التعريف فيجب سلب الخلاف ايضا فلا يوصف بغير ذلك الخبر فتقتضي الصفة انه ليس موصوفا الا بتلك الصفة خاصة فان كان في الواقع له صفة غيرها فهو تخصيص لعموم الحصر فقوله عليه الصلاة والسلام « تحليلها التسليم » يقتضي ان المصلي لا يخرج من حرمات الصلاة الى حلها الا بالتسليم دون جميع الصفات من الاضداد والنقائض والخلافات فان الكل ساقط عن الاعتبار الا التسليم . وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « تحريمها التكبير » يقتضي انه لايدخل في حرماتها الا بالتكبير دون جميع الامور المتوهمة * واما قوله عليه الصلاة والسلام « ذكاة الجنين ذكاة امه » فروي برفع ذكاة الثانية ونصبها

ريف الجنس فان كان ذلك التعريف في المبتدأ افاد قصره على الخبر
طلقا وان كان في الخبر افاد قصره على المبتدأ ولا يكون المبتدأ حينئذ الا
رفة لانه انما يفيد القصر بواسطة قياس المساواة وهو ان اتحاد الجنس
لخبر يقتضي اتحاد جميع الافراد اذ لو شذ منها فرد لفارق الجنس الخبر
ف وقد ادعي اتحاده . وترك المصنف العطف بلا ولكن وبل لاتضاح امره
قوله فهي موجبة جزئيه الخ ﴾ بل هي شخصية لتشخص موضوعها وليس
بض الشخصية السالبة الكلية اذ لا يلزم من صدق غير زيد ليس بقائم
كذب زيد قائم بل نقيضها الشخصية السالبة وهي زيد ليس بقائم
قوله واما قوله صلى الله عليه وسلم ذكاة الجنين . . . فروي برفع ذكاة
صبها الخ ﴾ الرفع ارجح لعدم التقدير ولان الاوصاف يدوم اطلاق
قارنه الموت منها فيستمر حينئذ الوصف كما تقول فلان الشجاع او
شديد ولو عمر لهان فالجنين يسمى جنينا ما دام بالبطن فاذا خرج فهو
جل فما صح اطلاق الجنين عليه بعد خروجه الا لانه خرج ميتا فلازمه
م الجنين ويتعين حينئذ ان يكون المعنى ان ذكاته هي ذكاة امه ولا
نى حمله على المجاز على حد وآتوا اليتامى اذ لا نكتة هنا . واما حمله
التشبيه البليغ وهو المنقول عن الحنفية في غير هذا الكتاب فمع
نه تاويلا هو يقتضي كونه قد خرج حيا فحينئذ لا يسمى جنينا ولا
لاف في وجوب ذكاته حينئذ وان خرج ميتا فذكاته عبث الا ان
ير الحديث كناية عن تحريم اكله وهذا لم يقله احد والمنقول عن
مام ابي حنيفة رحمه الله انه منع اكله لعموم حرمت عليكم الميتة وتاول

الحديث ولذلك خالفه ابو يوسف فوافق الجمهور وهو مقيد عند الجميع بتمام خلقه ونبات شعره . اما رواية النصب فقد ذكرها ابن العربي في القبس على الموطا قائلا وقد طال النزاع في الرفع والنصب والامر فيهما قريب . وذكرها الزيلعي في شرح الكنز وحملها على ما ذكره المصنف وفيه بعد معنى واعرابا ﴿ قوله وخالفه جماعة الخ ﴾ منهم ابن الحاجب وابو حيان وخلاف ابن الحاجب ذكره في شرحه للمفصل ووجهه بما رده التفتازاني وغيره ﴿ قوله قول العرب اياك اعني واسمعي يا جارة الخ ﴾ هو مثل اول من قاله سهل بن مالك الفزاري وكان خرج الى النعمان فمر ببعض احياء طي ونزل بسيدهم فلم يجده ووجد اخته فلما رأى جمالها جالس يوما بفناء خبائها وانشد

يا أخت خير البدو والحضاره ★ كيف ترين في فتى فزارة

اصبح يهوى حرة معطارة ★ اياك اعني فاسمعي يا جارة

ثم كان من امره ان تزوجها فصار قوله يضرب مثلا لمن يتكلم بكلام ويريد به تعريضا ونحوه ومن مورد المثل يظهر ان المراد من تقديم المعمول حصر العناية فيها كي لا تظن انه ينشد شعرا يذكر به الفه ورواية البيت بالفاء في فاسمعي والموجود في النسخ هنا بالواو . وقد كان هذا الرفيق للاصمعي من اهل الذوق فلذلك احتج الاصمعي ببيانه

﴿ ترجمة الاصمعي ﴾

والاصمعي هو امام اللغة عبد الملك الاصمعي نسبة الى اصمع بفتح الهمزة والميم احد اجداده من قيس عيلان ويقال الباهلي لان اسم احدى جداته باهلة لا انه من

وتمسك المالكية والشافعية بالرفع على ان الجنين اذا خرج وقد كمل خلقه ونباته ذكاة امه اكل لانه عا الصلاة والسلام حصر ذكاة الجنين في ذكاة امه فيكون داخلا فيها ومندرجا فيؤكل بذكاة امه التي فيها ذكاته ولا يفتقر الى ذكاة اخرى واحتج الحنفية برواية النصب على انه يستقل بذكاة نفسه واذا لم يذك لم يؤكل لان النصب يقتضي ان يكون التقدير ذكاة الجنين ان يذكى ذكاة مثل ذكاة امه ثم حذف المصدر وصفته التي هي مثل واقيم المضاف اليه مقامها فاعرب باعرابها فنصب لانها قاعدة حذف المضاف والجواب عن تمسكهم برواية النصب ان نقول ليس التقدير كما ذكرتموه بل التقدير ذكاة الجنين داخلة في ذكاة امه ثم حذف الخبر الذي هو داخلة وحرف الجر من ذكاة امه وهذا اولى لوجهين: الاول انه اقل حذفا والثاني انه يؤدي الى الجمع بين الروايتين وهو اولى من اطراح احداهما. واما تقديم المعمولات فكونه مفيدا للحصر قاله الزمخشري وغيره ☆ وخالفه جماعة في ذلك ومن المثل المقوية لقول الزمخشري قول العرب «اياك اعني واسمعي ياجارة» فانه يقتضي انه لا يعني غيره وعن الاصمعي انه مر ببعض احياء العرب فشتمت رفيقه امرأة وام تعين الشتم له دون الاصمعي ثم التفت اليها رفيقه فقالت له اياك اعني فقال للاصمعي انظر كيف حصرت الشتم في . وزاد الامام فخر الدين في كتاب الاعجاز انه لام التعريف في الخبر وقال هي تقتضي

حصر الخبر في المبتدا عكس الحصور كما في المبتدآت فان الاول يكون محصورا في الثاني فاذا قلنا ابو بكر الصديق الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك قولك زيد المتحدث في هذه القضية اي لا يتحدث فيها غيره وهو كثير وذكرت حصر الصفة في الموصوف وعكسه * وبقي عليّ ثالث وهو حصر الصفة في الصفة نحو النزاهة في القناعة والدين الورع والتدبير العيش والبشر حسن الخلق وهو كثير * ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبارات قوله عليه الصلاة والسلام انما انا بشر وانكم تختصمون الي الحديث حصر نفسه عليه الصلاة السلام الكريمة في البشرية دون غيرها باعتبار الاطلاع على بواطن الخصوم فلاصفة له عليه الصلاة والسلام باعتبار هذا المقام الا البشرية الصرفة وما عدا ذلك من الرسالة والنبوة وجميع صفات كماله عليه الصلاة والسلام لا مدخل لها في الاطلاع على بواطن الخصوم بل كما قال عليه الصلاة والسلام فاقضي نه على نحو ما اسمع وقال اقضي بالظاهر والله

يتولى السرائر ومن ذلك قوله تعالى « انما الحياة الدنيا لعب ولهو » حصرها في اللعب مع انها مزرعة الآخرة وفيها تحصل الولاية والصديقية وتكتسب المراتب العلية والدرجات الرفيعة وكل خير مكتسب في الآخرة فهو من هذه الدار وهذه خيرات حسان وفضائل علية للدنيا فكيف تحصر في اللعب وانما ذلك باعتبار من آثرها فانها في حقه لعب صرف وتلك المحاسن لا ينال هذا منها شيأ فهو حصر بحسب بعض الاعتبارات وهو كثير في القرآن الكريم وقد ذكرت منه جملا كثيرة في كتاب الاستغناء في احكام الاستثناء . وصديقي زيد يجوز ان يصادق غيري لان الاول ابدا محصور في الثاني والثاني يجوز ان يكون اعم فلا ينحصر في الاول فلذلك يجوز ان يصادق زيد غيري لاني حصرت صداقتي فيه ولم احصره في صداقتي وكذلك قوله تعالى « انما يخشى الله من عباده العلماء » يقتضي حصر خشية الله تعالى في العلماء فلا يجوز ان يخشاه تعالى غيرهم ويجوز ان يخشوا هم غيره تعالى بالنظر الى دلالة هذا اللفظ ولو عكس فقيل انما يخشى العلماء الله بتقديم الفاعل انعكس الحال فلا يخشون غيره ويجوز ان يخشاه غيرهم بالنظر الى دلالة اللفظ (فائدة) باب الحصر ينقسم الى حصر الثاني في الاول في تقديم المعمولات فالعبادة والاستعانة والعمل محصورات في تلك الآيات فيما تقدم عليها وكذلك لام التعريف فيما حكيته عن الامام فخر الدين والى حصر الاول في الثاني فيما عدا ذلك

قبيلة باهلة ولد بالبصرة سنة ١٢٢ اثنتين وعشرين ومائة وتوفي بها وقيل بمرو سنة ٢١٦ على الصحيح . أخذ عن حماد الراوية وأخذ عنه ابو عبيدة والرياشي وقدم بغداد فنال عند الرشيد مكانة وكان اعلم الناس باخبار العرب وشعرهم ﴿ قوله وبقي علي ثالث وهو حصر الصفة في الصفة الخ ﴾ لم يذكره ائمة البلاغة وهو يرجع الى القسمين الاولين لان اسماء الاحداث يصح فيها الامران بالاعتبار فالنزاهة موصوف اعتباري مقصور على الاتصاف بنفي القناعة كما قال صاحب المفتاح في قوله تعالى « ان حسابهم الا على ربي » فلا حاجة الى ما زاده المصنف ﴿ قوله ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبارات الخ ﴾ اي القصر الاضافي

(الفصل الحادي عشر . خمس حقائق لا تتعلق الا بالمستقبل من الزمان وبالمعدوم وهي الامر والنهي والدعاء والشرط وجزاؤه) صوابه ان يقول بالمعدوم والمستقبل فقولنا بالمعدوم احترازا من الحال وقولنا

بالمستقبل احتراز من الماضي ولو قلت بالمستقبل لا جزاء لكان التصريح بالمعدوم أحسن لانه انص على اعتبار المعدوم في ذلك والحقت بعد وضع هذا الكتاب بهذه الخمسة خمسة اخرى فصارت عشرة وهي الوعد والوعيد والترجي والتمني والاباحة . ووجه اختصاصها بالمستقبل ان الامر والنهي والدعاء والترجي والتمني طلب وطلب الماضي متعذر والحال موجود وطلب تحصيل الحاصل محال فتعين المستقبل . والشرط وجزاؤه ربط امر وتوقيف دخوله في الوجود على دخول امر آخر والتوقيف في الوجود انما يكون في المستقبل فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق لايمكن ان يكون المعلق عليه دخلة مضت ولا المشروط طلقة مضت بل مستقبلة . واما الوعد والوعيد فانهما زجر عن مستقبل او حث على مستقبل بما تتوقعه النفس من خير في الوعد وشر في الوعيد والتوقع لا يكون الا في المستقبل والاباحة تخيير بين الفعل والترك والتخيير انما يكون في معدوم مستقبل لان الماضي والحاضر تعين فتعين تعلق العشرة بالمستقبل وينبني عليها فوائد كثيرة نبهت على بعضها في شرح المحصول

الفصل الثاني عشر في التصديق

اعلى اقسامه العلم وهو الجزم المطابق للواقع عن دليل فمن الجزم يخرج الظن والشك والوهم والجهل ومن المطابق للواقع يخرج الجهل المركب ومن الدليل يخرج التقليد الصحيح لانه لا يفيد يقينا ﴿ قوله جمع المتنبي ثلاث جهالات الخ ﴾ جهلان بسيطان وواحد مركب وهو قوله « يجهل جهله »

ترجمة المتنبي

والمتنبي هو ابو الطيب احمد بن الحسين الجعفي الكوفي المولود سنة ٣٠٣ ثلاث وثلاثمائة بالكوفة المتوفى قتيلا في موضع يقال له الصافية من الجانب الغربي من سواد بغداد سنة ٣٥٤ اربع وخمسين وثلاثمائة وهو جعفي من مذحج . واما الذين يقولون الكندي فنسبة

(الفصل الثاني عشر . حكم العقل بأمر على أمر اما جازم واما غير جازم والاحتمالات اما مستوية فهو الشك او بعضها راجح والراجح هو الظن والمرجوح وهم والجازم اما غير مطابق وهو الجهل المركب او مطابق وهو اما لغير موجب وهو التقليد او لموجب وهو اما عقل وحده فان استغنى عن الكسب فهو البديهي والا فهو النظري أو حس وحده وهو المحسوسات الخمس او مركب منهما وهو المتواترات والتجريبيات والحدسيات والوجدانيات اشبه بالمحسوسات فتندرج معها في الحكم) الشك اسم لاحتمالين فاكثر مستوية فسماه مركب وسمى الظن والوهم بسيط لان الظن اسم للاحتمال الراجح والوهم للاحتمال المرجوح والجهل المركب سمي بذلك لتركبه من جهلين فانه يجهل ويجهل انه يجهل كارباب البدع والاهواء فانهم يجهلون الحق في نفس الامر واذا قيل لهم انتم عالمون او جاهلون قالوا عالمون فقد جهلوا جهلهم فاجتمع لهم جهلان فيه فسمي جهلا مركبا . وقد جمع المتنبي ثلاث جهالات في بيت حيث قال : ومن جاهل بي وهو يجهل جهله * ويجهل علمي انه بي جاهل . وكذلك كل من اعتقد في رجل انه صالح وهو طالح او طالح وهو صالح وكل من اعتقد شيأ على خلاف ما هو عليه والجهل المركب يقابله الجهل البسيط وهو ان تجهل وتعلم انه تجهل كما اذا قيل لك انت تعلم عدد شعر رأسك او تجهله يقول اجهله فاذا قيل له فانت تعلم انك جاهل

بذلك فيقول نعم وهذه العبارة لا تجمع الجهل المركب كله فقد يدخل الجهل المركب في التصورات فان من تصور الحقائق على خلاف ماهي عليه فهو جاهل جهلا مركبا كمن يتصور الانسان انه الحيوان فقط واذا طابق الحكم بغير موجب فهو تقليد كما يعتقد عوام المسلمين قواعد عقائدهم عن ائمتهم فاذا سئلوا عن ادلة تلك القواعد لا يعلمون ادلتها فالتقليد هو اخذ القول من قائله من غير مستند وقد يكون مطابقا كما تقدم وغير مطابق كتقليد عوام الكفار واهل الضلال لرؤسائهم واحبارهم والعقلي المستغني عن الكسب كقولنا الواحد نصف الاثنين فان تصور المحكوم به والمحكوم عليه كاف في الجزم باستناد احدهما الى الآخر فهذا بديهي من التصديقات والبديهي من التصورات هو هو الغني عن الحدود والاكتساب ﴿ ٧١ ﴾ بها كاحوال النفس من جوعها وعطشها والمها ولذتها وغير ذلك فان هذه الحقائق ضرورية للبشر ولا يحتاج في معرفتها لتعلم ولا كسب بخلاف تصور معنى الحكم الشرعي والحقائق الخفية فيحتاج فيها للحدود والرسوم الضابطة لها وكذلك ما احتاج من التصديقات للكسب بالادلة والبراهين فهو كسبي نحو حدوث العالم وكون الواحد عشر سدس الستين وجميع المطالب المحتاجة للفكر . والعلوم الحسية هي العلوم المستفادة عن الحواس الخمس وهي كلها في الراس فاربعة خاصة به وواحد يتعداه الى غيره وهو اللمس والمختصة السمع والبصر والذوق والشم (فائدة) قال بعض اللغويين قولهم محسوسات لحن فان الفعل المأخوذ من الحواس رباعي تقول احس زيد بكذا قال الله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر . واما حس الثلاثي فله ثلاثة معان اخر تقول العرب حسه اذا قتله . وحسه اذا مسحه . ومنه حس الفرس . وحسه اذا القى عليه الحجارة المحماة لينضج فهذه الثلاثة يقال المفعول فيها محسوس . واما من الحواس فحس مثل مكرم ومعطى وجميع الافعال الرباعية فيكون جميعها محسات بضم الميم لا محسوسات غير ان اكثر اللغويين يتوسعون في هذا الباب ووقعت هذه العبارة لجمع كثير من الفضلاء كابي علي وغيره وكانهم لحوا بها نحو معلومات لاشتراك الجميع في الادراك

الى محلة كندة جهة بالكوفة لا الى قبيلة كندة . نشأ بالشام وكان اماما في اللغة والادب حتى عد فيمن يحتج في العربية بكلامه من المولدين . أخذ عنه ابو علي الفارسي وابن جني وهو من اشعر شعراء الاسلام. وشعره مملوء حكمة ومعاني عالية ولو لا انه شوهه بكثرة المديح لكان ديوانه أول دواوين شعراء العربية . ولو ان احدا عمد الى ديوانه فقطعه نصفين لخرج نصفه الاعلى حكمة وشعرا بديعا . ونصفه الاسفل شحاذة . وسبب قتله انه تعرض له فاتك بن ابي الجهل الاسدي في عدة من اصحابه فقاتلوه في عدة من اصحابه حتى قتل والظاهر انه مغرى به من اعدائه وحساده الكثيرين ﴿ قوله فائدة قال بعض اللغويين محسوسات لحن الخ ﴾ يقع مثل هذا كثيرا في كلام العرب قصد التخفيف وقد جاء في صحيح البخاري في باب فضل من شهد بدرا من كتاب المغازي خرج عشرة من المسلمين فيهم عاصم بن ثابت فلما بلغوا الهدة نفر لهم حي من لحيان فلما حس بهم عاصم الخ ونظيره قولهم المعلول والعلة قال في القاموس واعله الله فهو معل

(فائدة) قال بعض الفضلاء هذا معنى قول العرب ضربت اخماسي في اسداسي اي فكرت بحواسي الخمس في جهاتي الست لان الجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمنة ويسرة ولقد احسن الحريري واوجز حيث جمعها في بيت من الشعر في الملحة حيث قال

ثم الجهات الست فوق وورا * ويمنة وعكسها بلا مرا

فاخذ كل جهة وترك ضدها ليتنبه السامع له وبقي معه بقية في البيت لا يحتاجها فحشاها بقوله بلا مرا وقيل ليس من هذا بل من اظماء الابل والاخماس والاسداس ترجع الى ايام وردها الماء لخمس اوسدس فاذا وقعت المغالطة من الراعي ضرب الخمس في السدس واخرها عن شربها * ووجه تركب المستند في المتواترات من الحس والعقل انه لابد من سماع اخبار جماعة عن الامر المتواتر فهذا حظ السمع ثم ان قال العقل هؤلاء يستحيل تواطئهم على الكذب حصل العلم فهذا حظ العقل وان لم يقل ذلك لم يحصل العلم وكذلك التجربيات وتسمى المجربات ايضا لحوكون الليمون حامضا والصبر مرا والتمر حلوا ونحو ذلك فان اول مرة يباشر الحس ذلك النوع يجوز العقل ان يكون ذلك الفرد من ذلك النوع اصابه عارض اوجب له ذلك كما توجد المرارة في بعض افراد الفقوس والخيار والنوع في نفسه ليس كذلك فاذا كثر تكرار ذلك على الحس والعقل قال العقل عند حد من الكثرة في التكرار كل ليمونة حامضة وكل تمرة حلوة فهذه المقدمة هي نصيب العقل لابد منها وعندها يحصل العلم . وكذلك الحدسيات كنقد الفضة ونضج الفاكهة فان البصير يدرك اول مرة الدرهم الرديء فلا يعرفه فيقال له انه رديء فيتامله ويتكرر ذلك عليه كثيرا حتى يحصل عند العقل قرائن لا يمكن التعبير عنها فيقول لاجلها كل ما كان كذا فهو درهم رديء . فهذه المقدمة هي نصيب العقل وعندها يحصل العلم واشتركت المتواترات والحدسيات والمجربات في ان اول مرة ربما حصل

ولا تقل معلول والمتكلمون يقولونها ولست منه على ثلج ﴿ قوله ضربت اخماسي في اسداسي الخ ﴾ لم تقل العرب ذلك وانما قالت العرب في امثالها «ضرب اخماسا لاسداس» يضرب لمن يظهر امرا ليتوصل منه الى ما وراءه كمن يماطل في وعده يوما يوما او من يداوم عملا ليصل الى زلفى ونحوها او مخادعة . واصله انهم يسقون ابلهم بعد خمس ليال او خمسة ايام ثم يسقونها بعد ستة وهكذا حتى تعتاد الظماء فهو يظهر لها انما يسقيها بعد خمس وانشد الميداني في مجمع الامثال عن ثعلب :

الله يعلم لولا اني فرق ★ من الامير لعاتبت ابن نبراس

في موعد قاله لي غير مكترث ★ غدا غدا ضرب اخماس لاسداس

وارادة الجهات منه لا تصح لان الاخماس والاسداس جمع والحواس والجهات خمس وست لا جملة اخماس واسداس على ان بعض الحواس لا يصح استعماله في بعض الجهات كالذوق واللمس فالاصح هو ما حكاه المصنف بقيل ﴿ قوله ووجه تركب المستند في المتواترات من الحس والعقل الى الخ ﴾ المتواتر خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عن محسوس ولا يتقيد بعدد وانما حصول العلم عقبه هو دليل استكمال شروطه فالجزم فيه يحصل تدريجا

الشك وعند التكرار الظن وبعد ذلك قد يحصل العلم وقد لا يحصل وانها تحتاج للحس والعقل غير ان الفرق بينها ان المتواترات تختص بالاخبار . والحدسيات لاتحتاج الى نظر حالة القضاء على الجزئيات والمجربات لاتحتاج الى نظر حالة القضاء على الجزئيات فاذا قال لك احد ان معي مسكا هل هو عطر ام لا قلت هو عطر اومعي ليمونة هل هي حامضة ام لا قلت هي حامضة اومعي حنظلة هل هي مرة ام لا قلت مرة من غير احتياجك الى نظر في ذلك الفرد . اما لو قال لك معي درهم هل هو جيد ام لا قلت حتى انظر اليه . او معي رمانة هل هي نضجة ام لا قلت حتى انظر اليها. او عندي رجل هل هو شجاع او جبان قلت حتى انظر اليه .فهذا هو الفرق بينهما * (سؤال) يلزم ان الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع من هذا الباب وليس كذلك بل هو عقلي فان الحس اذا شاهد الصنعة قال العقل لها صانع فقد اجتمع الحس والعقل ولو فقد احدهما لم يحصل العلم (جوابه) ان هذا عقلي والملازمة بينهما عقلية والفرق بينه ﴿ ٧٣ ﴾ وبين المجربات والحدسيات من وجوه الاول ان هذا عقلي وتلك عادية. وثانيها هذا يكفي فيه مطلق المشاهدة وتلك لابد فيها من التكرار. وثالثها ان هذا يكون في مادة الوجوب وتلك في مادة الامكان . وانما كانت الوجدانيات اشبه بالحسيات لان الحس لايدرك الاجزئيا فلا يسمع كل صوت ولا يمكن ان يذوق كل طعم ولا يلمس كل ليونة او حرارة بل فردا خاصا من ذلك النوع فمدركات الحس أبدا جزئية والعقل هو المدرك للامور الكلية فهو الذي يقول : كل مسك عطر. وكل ليمونة حامضة فمدركات العقول كليات ومدركات الحواس جزئيات والوجدانيات امور جزئية فانه لا يقوم بالانسان كل جوع ولا كل عطش بل فرد من ذلك فهي جزئية وليست حسية لان من فقد حواسه كلها وجد ألمه . وليست عقلية لانها جزئية فلذلك الحقها العلماء بالحسيات دون العقليات وهي قبيل قائم بذاته غيرها * (فائدة) اختلف العلماء هل الحواس مع العقل كالحجاب مع الملك او كالطاقات فقيل كالحجاب والحواس تدرك اولا ويحصل لها العلم ثم تؤدي تلك العلوم الجزئية للنفس فتحكم عليها وتقول كل ما كان كذا فهو كذا . وقيل بل الحواس طاقات والنفس كملك في بيت له خمس طاقات قبالة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الاخرى والنفس التي هي الملك تنظر من كل طاقة لقبيل من المدركات لا توجد الا هنالك ويدل على الاول ان البهائم لا عقل لها وهي تدرك بحواسها فدل ذلك على ان الحواس مستقلة بالادراك دون النفس. ويدل على المذهب الثاني ان الانسان

كما توصل الخطوات الى الغاية وسيأتي تحقيقه في موضعه ﴿ قوله سؤال يلزم ان الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع من هذا الباب الخ ﴾ وجه اللزوم انه استدلال عقلي مستند الى الحس كما علله بقوله فان الحس الخ . والجواب ان المحسوس في المجربات هو الذي يثبته العقل فالمقدمات فيها عين النتيجة فالذي تثبته بعد التجربة هو حرارة النار وهي عين المحسوس بخلاف النظر فان المثبت به غير المحسوس فالمحسوس هو تغيير العالم والمثبت به هو وجود الصانع فهو محتاج الى حد وسط بخلاف التجربة ولعل هذا هو مراد المصنف من قوله « ان هذا عقلي والملازمة بينهما عقلية » واما الفروق الثلاثة فاولها مصادرة وثانيها ممنوع اذ قد يكون العقلي محتاجا لتكرر النظر . وثالثها لاطائل تحته اذ ليس الدليل العقلي المستند الى الحس بخاص بهذا المثال بل يكون في الامور الممكنة كالاستدلال بالاثر على حياة المؤثر فيطلب حينئذ الفرق فتدبر ﴿ قوله فائدة اختلف العلماء هل الحواس الخ ﴾ الصواب الثاني اذ لو كان

اذانام وفتحت عيناه لا يدرك شيئا مع وجود العين بجملتها السبع طبقات وثلاث رطوبات والعصب الاجوف والروح الباصرة ولا يزال كذلك غير مدرك حتى يستيقظ فياتي شيئى للبصر وجميع الحواس وحينئذ يحصل الادراك فدل على ان الحواس طاقات للنفس ﴿ الفصل الثالث عشر في الحكم واقسامه . الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى القديم المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فالقديم احتراز من نصوص ادلة الاحكام فانها خطاب الله تعالى وليست حكما والاتحد الدليل والمدلول وهي محدثة والمكلفين

احتراز من المتعلق بالجماد وغيره والاقتضاء احتراز عن الخبر وقولنا او التخيير ليندرج المباح ﴾ اني اتبعت في هذا الحد الامام فخر الدين رحمه الله تعالى * مع اني غيرت بالزيادة لقولي القديم ومع ذلك فلفظ الخطاب والمخاطبة انما يكون لغة بين اثنين وحكم الله تعالى قديم فلا يصح فيه الخطاب وانما يكون ذلك في الحادث. والصحيح ان يقال كلام الله القديم فالكلام لفظ مشترك بين القديم واللساني الحادث كما تقدم فيه حكاية ثلاثة اقوال. وقولي القديم ليخرج الحادث اي الالفاظ التي هي ادلة الحكم فانها كلام الله تعالى وهو متعلق بافعال المكلفين نحو قوله تعالى « اقيموا الصلاة » فلو كانت حكما لاتحد الدليل والمدلول. وقولي المكلفين احتراز عن المتعلق بالجماد مثاله قوله تعالى « ويوم نسير الجبال » فانه كلام متعلق بالجبال وهي جماد ونحو هذا فاذا قلنا المتعلق بافعال المكلفين خرج هذا النوع . وقولي بالاقتضاء احتراز من الخبر فان قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس » كلام متعلق بافعال المكلفين وليس حكما بل هو خبر عن تكليف تقدم ويدخل في الاقتضاء اربعة احكام اقتضاء الوجود بالوجوب او الندب. واقتضاء العدم بالتحريم او الكراهة . فتبقى الاباحة لم تندرج فقلت او التخيير لتندرج الاباحة وتكمل الاحكام الخمسة تحت الحد فيكون جامعا وقبل ذلك لم يجمع

للحس ادراك بدون العقل لادرك ما يعرض له عند الاغماء وحفظه للعقل وقت الافاقة وهو باطل

الفصل الثالث عشر في الحكم

﴿ قوله مع اني غيرت بالزيادة لقولي القديم الخ ﴾ الشهاب رحمه الله يمت بالزيادة ثم يستدرك ببقاء الحد فاسدا لذكر الخطاب الذي لا يناسب وصف القديم وكلا الامرين غير متجه. فاما زيادة لفظ القديم فلا فائدة فيها ولهذا تركه الامام فخر الدين لان بحث الاصولي عن الحكم الذي هو صفة للافعال من وجوب او حرمة او نحوهما التي هي اثر الخطاب والتي اطلق الخطاب عليها مجازا مشهورا صار حقيقة عرفية في المخاطب به عند الاصوليين . ولا شك ان زيادة لفظ القديم تنافي هذا المعنى فتصير الحكم هو الصفة النفسية وليست مرادة للاصولي والمراد به هنا اللفظ الدال على وجوب ونحوه او مدلول اللفظ ولا يرد قوله فلو كانت حكما لاتحد الدليل والمدلول لانا نجيب بان لا اتحاد لان احدهما حقيقة والآخر مجاز. وتثير تلك الزيادة ايضا الاسئلة الثلاثة الاول من الاسئلة الخمسة التي اوردها المصنف على الحد وتعسف لدفعها . وتنافي ايضا قولهم في تعريف الفقه انه المكتسب من الادلة التفصيلية اذ الخطاب القديم لا يصح كونه مكتسبا . وتنافي ايضا جعله من اصول الفقه اذ الصفة القديمة لا ينبني عليها فقه اذ لا طريق لتعريفها. واما التعبير بالخطاب فانا ندفع اشكال

ان قلت : اوللشك وهو لايصلح في الحد قلت او واما انهما خمسة معان الاباحة والتخيير نحو اصحب العلماء او الزهاد فلك الجمع بينهما وخذ الثوب او الدينار فليس لك الجمع بينهما والشك نحو جاءني زيد او عمرو وانت لا تدري الآتي منهما . والابهام نحو جاءني زيد اوعمرو وانت تعلم الآتي منهما وانما قصدت الابهام على السامع خشية مفسدة في التعيين . والتنويع نحو العدد اما زوج او فرد اي العدد متنوع لهذين النوعين . فاو هنا للتنويع اي الحكم الشرعي متنوع لهذين النوعين فلا شك وقد قال بعض الفضلاء في مثل هذا السؤال هذا حكم بالترديد لا ترديد في الحكم والثاني هو الشك دون الاول لانه جزم لا شك فان قلت : اذا سلمنا ان اولها خمسة معان فالمشتركات لاتصلح في الحدود لاجمالها قلت : قد تقدم في اول الكتاب في الكلام على الحد ان المجاز والاشتراك يجوز دخولهما في الحد اذا دل السياق او القرائن على تعيين المجاز او المشترك ☼ وعلى الحد بعد هذا كله خمسة اسئلة احدها ان تفسير الحكم بالكلام القديم لا يستقيم لانه صفة فعل العبد تقول فعل واجب وفعل حرام وصفة الحادث اولى ان تكون حادثة . وثانيها انه يعلل بالحوادث فيقال حلت المراة بالعقد وحرمت بالطلاق والمعلل بالحوادث حادث . وثالثها انه يوصف بانه مسبوق بالعدم فيقال حلت الا بعد ان لم تكن حلالا والمسبوق بالعدم حادث . ورابعها انه قد تعلق بفعل غير المكلفين فلا يكون جامعا كايجاب الضمان على الصبيان والمجانين في اموالهم . وخامسها انه غير جامع لخروج احكام الوضع عنه وهي نصب الاسباب كالزوال لوجوب الظهر والشروط كالحول شرط للزكاة والموانع كالحيض يمنع من الصلاة . والتقديرات[١] شرعية وهي اعطاء المعدوم

المصنف الذي اورده عليه باحد وجهين اولهما ان الخطاب وان كان يستدعي مخاطبا لكن لا يلزم لتحقق الخطاب وجود مخاطب بل علم الله بوجوده فيما لا يزال كاف في صحة الخطاب بناء على قول جمهور الاشاعرة بان الامر يتعلق في الازل بالمعدوم وان الله آمر وناه في الازل وان الكلام متنوع . وثانيهما ان التحقيق ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا ولا يتنوع لان كلامه تعالى واحد وانقسامه الى انواع الخطاب باعتبار التعلق الا انهم مختلفون في هذا التعلق هل هو حادث كتعلق الارادة والقدرة وهو مختار ابن سعيد فيما نقل عنه ابن الحاجب وصاحب المواقف ومال اليه ام هو ازلي وتعلق الامر ونحوه بمن خوطب به تعلق معنوي والصواب الاول واليه مال جمع من المحققين فالامر وغيره انواع للكلام بحسب التعلق لا بحسب اصل الماهية كما في المواقف وعليه فهي انما تكون عند وجود المخاطب بسبب الخطاب . وبهذا يجتث ما غرسه المصنف رحمه الله من عروقه ﴿ قوله وعلى الحد بعد هذا خمسة اسئلة الخ ﴾ انما هي في التحقيق ثلاثة لكن واحدا منها يتوجه بثلاثة توجيهات السؤال الاول لزوم حدوث الحكم لانه يوصف به فعل العبد ولانه يعلل بالحوادث ولانه يوصف بسبق العدم والجميع ينافي القدم . الثاني انه تعلق بفعل غير المكلف فلا ينعكس التعريف . الثالث انه لا يشمل خطاب الوضع فلا ينعكس التعريف ايضا اما الاول بتوجيهاته فمدفوعة بما قدمناه في ابطال وصف الحكم بالقدم وبه نستغني

حكم الموجود كتقدير الملك المعتق عنه في الكفارة حتى يبرأ من الكفارة ويثبت الولاء له. وتقدير تقدم الملك في الدية المقتول خطأ في ملكه قبل موته بالزمن الفرد حتى يصح ان يورث عنه. واعطاء الموجود حكم المعدوم كتقدير نفي الاباحة السابقة في الامة بردها بالعيب. وتقدير عدم الطلاق في حق المطلق في المرض عند مالك رحمه الله تعالى حتى ترث مع البينونة وهو كثير في الشرع وقد بينت في كتاب «الامنية» انه لا يخلو ﴿ ٧٦ ﴾ باب من الفقه عنه * والجواب عن الاول ان الشيء قد يوصف بما ليس قائما به كقولنا في قيام الساعة انه مذكور ومعلوم بذكر قام بنا وعلم قام بنا ووصف الفعل بالاحكام من هذا القبيل وانما يلزم الحدوث من الصفة في الحادث اذا كانت تقوم به كالسواد والبياض والاقوال المتعلقة بالاقوال لا تكون صفات لها والا لكان القول صفة المعدوم والمستحيل فانا نخبر عنه واذا قال السيد لعبده اسرج الدابة فقد وجب عليه الاسراج والاسراج واجب عليه بالجاب قام بالسيد دون الاسراج وكذلك اذا اباحه له. وعن الثاني ان علل الاحكام معرفات لا مؤثرات والمعرف يجوز ان يتاخر عن المعرف كما عرف الله تعالى بصنعته. وعن الثالث أن معنى قولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا انها وجدت الحالة التي تعلق بها الحل في الازل وهي حالة اجتماع الشرائط وانتفاء الموانع فان التعلق في الازل انما كان متعلقا بهذه الحالة فالحدوث في المتعلق لا في المتعلق بكسرها ولا في التعلق خلافا لمن قال ان التعلق حادث وقد صرح بذلك تاج الدين (١) في الحاصل وغيره فان الذي يحيل حصول علم في الازل بلا معلوم يحيل حصول أمر في الازل بلا مأمور واذا كان له مأمور فله به اختصاص وذلك الاختصاص هو التعلق فالتعلق قديم * وعن الرابع ان الوجوب في تلك

عما تكلف به المصنف لدفعها واما البقية فتاتي ﴿ قوله والجواب عن الاول الخ ﴾ التحقيق انه لا يصح وصف شيء بما ليس قائما به لان من لم يقم به وصف لا يشتق له منه اسم الا عند المعتزلة الذين جوزوا اطلاق المتكلم عليه تعالى مع ان الكلام عندهم قائم ببعض الحوادث. وما نظر به المصنف من اطلاق المعلوم على قيام الساعة لا يتم لان اطلاقه عليه حقيقة لعلمنا به ولا يلزم الوجود لتحقق المعلومية اذ العلم يتعلق حتى بالمستحيل وكون العلم به قائما بنا لا يضر في اطلاق معلوم عليه اذ انما وصف بالمعلومية وهي قائمة به والقائم بنا هو العالمية كما لا يخفى بالكسر الا ترى انك تقول زيد مضروب والضرب صادر من الضارب لا منه. فالوجه ابطال السؤال بان حلال صفة الفعل الذي ثبت له الحل او كان في الحل كما يقال حي حلال وفلان حلال اي ليس بمحرم بحج اما وصف الله فبالتحليل والتحريم وهذا مناط الفرق. ونحن وان كنا نلتزم حدوث الخطاب بالمعنى المراد للاصوليين في تعريف الحكم كما قدمنا في طالعة الفصل فلا يرد حينئذ السؤال لكنا اردنا ان نحقق اطلاق الوصف من تحليل وتحريم ولذا لا نجيب عن السؤالين بعده كما تقدم ﴿ قوله وعن الرابع الخ ﴾ جواب صحيح فحيثما ورد ما يقتضي تعلق خطاب بفعل غير المكلف في الشرع فهو محمول على تنبيه اولياء الامور على حكم ذلك الفعل فهو مركب من

(١) هو القاضي تاج الدين محمد بن حسن الارموي المتوفى سنة ٦٥٦ وكتابه الحاصل هذا هو اختصار المحصول للرازي مصحح

خطاب وضع وهو فعل غير المكلف المجعول سببا او نحوه ومن خطاب تكليف وهو اجراء ولي الامر ما نبه اليه في ذلك الحكم فجواز بيع وضمان تلفه وزكاة ماله من هذا القبيل. واما امره بالصلاة في الحديث الصحيح وامره بالاستئذان في قوله تعالى الصبي ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم فبمعنى امر ولي الامر بارشاده لذلك وتعويده عليه فاندفع ما رد به صدر الشريعة هذا التعريف كما اشار له صاحب التلويح. وما اورده عليه عز الدين ابن عبد السلام كما اشار له الشهاب البرلسي وقد شمل ذلك كله قول المحلي « وولي الصبي والمجنون مخاطب باداء ما وجب في مالهما وصحة عبادة الصبي ليس لانه مامور بها بل ليعتاد بها فلا يتركها بعد بلوغه اه » وهذا يغني عما اطال به ابن قاسم في حاشية هاته العبارة. وقد يورد هنا ايضا ان خطاب الوضع بعضه ليس متعلقا بافعال المكلفين كالزوال ومرور الحول ويجاب عنهما بان المراد بالتعلق التعلق مباشرة او بواسطة ﴿ قوله وعن الخامس الخ ﴾ اعترف المصنف بوروده وابطل جمع الحد واعتذر ابتداء في طالعة كلامه بانه تبع فيه الامام الرازي اذ عرفه في المحصول بمثل تعريفه هنا اي بزيادة لفظ بالاقتضاء او التخيير وهي التي اثارت هذا الايراد وهذا التعريف للمتقدمين وقد اورد عليه جماعة من المعتزلة هذا الايراد الخامس وتردد الاصوليون في الجواب فمنهم من التزم صحة التعريف مع تلك الزيادة ومنع دخول خطاب الوضع في الحكم نظرا الى كون الحكم يقع صفة لافعال المكلفين كالوجوب ونحوه

سؤال صحيح والحد ليس جامعا لكل ما هو حكم شرعي بل احد نوعيه خاصة وهو احكام التكليف أما الوضع فلا. وهي احكام لا تعلم الا من قبل الشرع تعبدنا الله تعالى بابداعها فالايجاب بعد الزوال قيد في الوجوب وهو غير الوجوب المطلق وسببية الزوال حكم شرعي وتختلف فيه الشرائع. فالحق ان تقول في الحد « الحكم الشرعي هو كلام الله القديم المتعلق بافعال المكلفين على وجه الاقتضاء او التخيير او ما يوجب ثبوت الحكم او انتفاءه » فما يوجب ثبوت الحكم هو الاسباب وما يوجب انتفاءه هو الشرط بعدمه او المانع بوجوده فتجتمع في الحد او ثلاث مرات وحينئذ يستقيم ويجمع جميع الاحكام الشرعية. وهذا هو الذي اختاره ولم أر أحدا ركب الحد هذا التركيب (واختلف في اقسامه فقيل خمسة الوجوب والتحريم والندب والكراهة والاباحة. وقيل اربعة والمباح ليس من الشرع. وقيل اثنان التحريم والاباحة وفسرت بجواز

الاقدام الذي يشمل الوجوب والندب والكراهة والاباحة وعليه يتخرج قوله عليه الصلاة والسلام ابغض المباح الى الله تعالى الطلاق فان البغضة تقتضي رجحان طرف الترك والرجحان مع التساوي محال) الاول هو

المشهور ومنشأ الخلاف في ان المباح هل هو من الشرع ام لا اختلافهم في تفسير المباح فمن فسره بنفي الحرج ونفي الحرج ثابت قبل الشرع فلا يكون من الشرع ومن فسره بالاعلام بنفي الحرج والاعلام به انما يعلم من قبل الشرع فيكون شرعا وتفسير الاباحة بنفي الحرج مطلقا حتى يندرج فيها الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين وبه وردت السنة في الحديث المتقدم . وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتاخرين فاذا اندرج فيها المكروه ويكون الطلاق من اشد المكروهات فيفهم الحديث حينئذ والا يتعذر فهمه لان أفعل في لسان العرب لا يضاف الا لجنسه فلا تقول زيد افضل الحمير وابغض صيغة تفضيل وقد اضيفت الى المباح المستوي الطرفين فيكون المبغوض بل الابغض مستوي الطرفين (وهو محال) . فالواجب ما ذم تاركه شرعا . والمحرم ما ذم فاعله شرعا . وقيد الشرع احتراز عن العرف . والمندوب ما رجح فعله على تركه شرعا من غير ذم . والمكروه ما رجح تركه على فعله شرعا من غير ذم . والمباح ما استوى طرفاه في نظر الشرع تنبيه ليس كل واجب يثاب على فعله ولا كل حرام يثاب على تركه . أما الاول فكنفقات الزوجات والاقارب والدواب ورد المغصوب والودائع والديون والعواري فانها واجبة فاذا فعلها الانسان غافلا عن امتثال أمر الله تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة مبرئة للذمة ولا ثواب حينئذ . وأما الثاني فلان المحرمات يخرج الانسان عن عهدتها

والخطاب المأخوذ جنسا في تعريفه انما اريد منه المخاطب به وهو المنوع الى وجوب ونظائره وليس خطاب الوضع في شيء من ذلك وكأن اهل هذه الطريقة ينحون منحى عدم اطلاق اسم الحكم على خطاب الوضع في اصطلاح الشرع . ومنهم من رد خطاب الوضع الى خطاب التكليف وهذا ظاهر صنيع الامام في تعريفه في المحصول اذ تاول خطاب الوضع بانه آئل الى اننا متى علمناه علمنا ان الله اوجب اوحرم يريدانه دليل الحكم وليس حكما قال « المراد من كون الدلوك سببا اننا متى شاهدنا الدلوك علمنا ان الله امرنا بالصلاة ولا معنى لهذه السببية الا الايجاب » ساق هذا في دفع ايراد المعتزلة كما صرح به المصنف في شرح المحصول . وفيه ما فيه اذ ليس الايجاب الذي تؤذن به السببية هو عين ايجاب الصلاة لتقرره بغير ذلك بل السببية معينة لوقت ذلك الايجاب على وجه التعريف به والتنبيه اليه على ان هذا لا يأتي في الموانع وبعض الشروط . ومنهم من اعترف باختلال جمع التعريف وبان خطاب الوضع من قبيل الحكم فزاد لفظ « او الوضع » مثل ابن الحاجب والمصنف هنا في الشرح وفي شرح المحصول وهو الصواب وهو ظاهر صنيع الامام في مبحث تقسيم الحكم من المحصول اذ قسمه الى خطاب تكليف وحسن وقبح وخطاب وضع . والظاهر ان الامام يعتمد دخول الوضع في الخطاب كما يفصح عن ذلك صنيعه في التقسيم وكما يشير اليه جعل المصنف الايراد الخامس موجبا للاعتراف بقصور الحد دون ان

يصححه بانه مذهب للامام . فان قلت كيف تستقيم نسبة هذا الامام وقد تقدم انه رد ايراد المعتزلة بمنع دخول خطاب الوضع في الحكم قلت : يمكن ان يعتذر عنه بانه اورده على وجه المنع في الجواب ولا يلزم ان يكون المنع موافقا لمذهب المانع كما تقرر في آداب البحث وعلى تسليمه فهو آئل الى خطاب التكليف كما اشار له الامام في التعريف .

﴿ الفصل الرابع عشر في اوصاف العبادة ﴾

هي خمسة اثنان منهما يعرضان للعبادة من حيث وقوعها في وقتها المعين لها شرعا فتسمى اداءا وبعده فتسمى قضاء واثنان يعرضان من حيث اشتمالها على ما شرط فيها فتسمى مجزئة والوصف الاجزاء او لا وتسمى باطلة وينشأ عن البطلان طلب الاعادة فذلك الوصف الخامس . اما الاتيان بها قبل وقتها فهو اتيان بما لم يجب فلا يسقط الواجب فلذلك لا يسمى اداؤها مرة ثانية بعده اعادة وقد اجيز في بعض الاشياء وقوعه قبل وقته اذا سبقه سببه او سبب سببه كالكفارة قبل الحنث لان سببها الاول اليمين واذان الصبح في السدس الاخير من الليل للايقاظ ﴿ قوله لمصلحة الخ ﴾ متعلق بالمعين وهو زيادة على الحد ولا تصلح ان تكون فصلا من فصول الحد للاخراج كما قصد المصنف لان الوقت لا يكون معينا شرعا الا وفيه مصلحة فوجود المصلحة مساو للتوقيت فلا يصح ان يكون اخص منه حتى يكون فصلا للاخراج وستعلم عدم الاحتياج لذلك . ثم تعين الوقت اما بتحديده كوقت الصلاة ووقت الحج . واما بتعليقه على وصف او حالة كوقت العدة ووقت قضاء القاضي عند نهوض الحجة . واما بايكاله الى

بمجرد تركها وان لم يشعر بها فضلا عن القصد اليها حتى ينوي امتثال أمر الله تعالى فيها فلا ثواب حينئذ نعم متى اقترن قصد الامتثال في الجميع حصل الثواب ﴾ قولهم ماذم فاعله عليه اشكال من جهة انه قد لا يفعل فلا يوجد فاعله ولا الذم المترتب عليه . وكذلك قولهم تاركه قد لا يوجد تاركه بان يفعل الواجب وهو كثير فتخرج هذه الصور كلها من الحد فلا يكون جامعا وجوابه : ان التحديد قد يقع بذوات الاوصاف كقولنا ما رجح فعله على تركه وقد يقع بجنسيات الاوصاف نحو هذا ومعناه هو الذي بحيث اذا ترك ترتب الذم عليه وهذه الحيثية ثابتة له فعل او ترك فتنبه لهذه القاعدة فهي غريبة وقد بسطتها في شرح المحصول

﴿الفصل الرابع عشر في اوصاف العبادة وهي خمسة الاول الاداء وهو ايقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت

تعيين المكلف كوقت النذر ووقت النافلة غير الراتبة لانها تجب عند شروع المكلف فيها على المذهب . ثم المصلحة التي في الوقت اما ظاهرة كالحصاد لزكاة الحبوب فان مصلحته هي شدة احتياج الفقير عند مرور الحول الزراعي لنفاد ما عسى ان يكون ادخره في عامه . واما خفية مستنبطة كالحول لزكاة النقدين وهي مواساة الفقير . واما تعبدية وهي ما لم يظهر تمام حكمته كوقت الظهر ووقت الصوم . وهذا القسم مقول عليه بالتشكيك وليس هنا محل بسطه . اذا تقرر هذا فالمامورات على الفور وقتها هو زمن الخطاب بها فايقاعها فيه اداء وبعده قضاء لا محالة ودعوى المص انها لا توصف باداء ولا قضاء غريب ولعله اصطلاح لم نطلع عليه ونحن نلتزم وصفها بالاداء و القضاء فيندفع نصف الايراد .
ثم الوقت لاشتماله على المصلحة كما قررنا لابدان يكون مضبوطا معينا لان معرفة المصلحة يعين على ضبط الوقت في كثير من الاوقات المنوطة باوصاف واحوال كما قدمنا ولذلك كانت الاوقات مقصودة مع المامورات المظروفة لها حتى لم يصح تقديمها عليها وحتى عوقب على تاخيرها عنها بلا عذر غالبا . اما فروض الكفايات فانها ليست لها اوقات معينة مقصودة بل ان لها أزمانا لازمة لايقاعها لاستحالة وقوع فعل في غير زمان . وبهذا اندفع النصف الثاني من الاشكال الذي اورده المصنف هنا وبسطه في الفرق السادس والستين وسلمه له ابن الشاط وتوهم هنا وهناك ان زيادة قيد لمصلحة يدفع ذلك كله وقد رايت انه مستغنى عنه . كما يندفع ما اورده المص آخر ذلك الفرق من خروج النوافل والحج من التعريفين لما عرفته

لنا في وقتها احتراز من القضاء وقولنا شرعا ۞ احتراز من العرف و قولنا اشتمل عليها الوقت احتراز من تعيين
قت لمصلحة المأمور به لا لمصلحة في الوقت كما اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمن الذي يلي ورود الامر
يوصف بكونه اداء في وقته ولا قضاء بعد وقته وكمن بادر لازالة منكر وانقاذ غريق فان المصلحة
نا في نفس الانقاذ سواء كان في هذا الزمن او في غيره واما تعيين اوقات العبادة فنحن نعتقد انها لمصالح في نفس
من اشتملت عليها هذه الاوقات وان كنا لا نعلمها وهكذا كل تعبدي فمعناه انا لا نعلم مصلحته لا انه ليس فيه
لحة طردا لقاعدة الشرع في عادته في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل . فقد تلخص ان التعيين في الفور
لتكميل مصلحة المامور به . وفي العبادات لمصلحة في الاوقات فظهر الفرق ﴾ قولي اذا قلنا الامر للفور فانه
ين الزمن الذي يلي ورود الامر ليس كذلك بل قال القاضي ابو بكر رحمه الله لا بد من زمان اسماع الصيغة
مان لتفهيم معناها وفي الثالث يكون الامتثال وهو متجه لا تتأتى المخالفة فيه . وقولي طردا لقاعدة الشرع في
اية مصالح العباد على سبيل التفضل ﴿ ٨١ ﴾ احتراز من قول المعتزلة انه تعالى يراعيها على سبيل الوجوب
العقلي ويستحيل عليه تعالى خلاف ذلك وعند اهل الحق له ان يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ومثال ما ذكرته ان ملكا لو كانت عادته ان لا يخلع الاخضر الا على الفقهاء فرايناه خلع اخضر على من لا نعرفه اعتقدنا انه فقيه لقاعدة ذلك الملك ولما استقرينا الشرائع وجدناها مصالح ولا يأمر الله تعالى فيها الا بخير ولا ينهى الا عن ضرر ووجدنا اشياء لم نعلم ماهي وهي قليلة بالنسبة لما علمناه قلنا هي من جنسها مصالح كتعيين رمضان للصوم والاوقات المعينة للصلاة ونصب الزكاة والحدود وغير ذلك وغيرت قيود الجماعة بسبب انهم يقولون الاداء ايقاع الواجب
فارج وقته فيرد عليهم الطم والرم من الصور التي ذكرناها ﴿الثاني القضاء وهو ايقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه
شرع لمصلحة فيه﴾ ينتقض هذا الحد بان العلماء يقولون حجة القضاء مع انهم يا غير معين بالتفسير المتقدم وتسميتهم
ا ادركه المسبوق من الصلاة اداء وما يصليه بعد الامام قضاء فيقولون هل يكون قاضيا فيما فاته او بانيا خلاف للعلماء
كقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض مع انها في وقتها وقد سماها الله تعالى قضاء والجواب ۞ ان القضاء في اللغة
فس الفعل كيف كان كقول الشاعر ۞ وعليهما مسرودتان قضاهما ۞ داود او صنع السوابغ تبع . فسمى فعل الزرديات قضاء
ليس المسمى اللغوي هو المحدود بل الاصطلاحي فلا يرد اللغوي عليه وهو الذي في الآية ﴿واما قضاء الحج وصلاة

مما قدمناه في تحرير معنى الوقت وتقسيمه فانتبه اليه ۞ قوله احتراز من
العرف الخ ۞ اي فيما لو تعلق بتعيين عبادة كعرف تونس باخراج الزكاة
في عاشوراء وكتعيين صلاة ركعتين بقراءة ودعاء في الاربعاء الاخيرة من
صفر ونحو هذا مما لا اصل له في الشرع وكثير من هذا النوع مبسوط
في كتاب الاعتصام في الفصل السادس عشر من الباب الخامس ۞ قوله والجواب
ان القضاء في اللغة نفس الفعل الخ ۞ اي اتمام الفعل ونحوه وانقضى مطاوعه
ثم يستعار من بعض معاني الاتمام المشتهرة الى اشياء اصطلاحية فمن قضاء
الدين استعير قضاء العبادة . ومن قضاء الفعل استعير القضاء لحكم الحاكم
۞ قوله وعليهما مسرودتان الخ ۞ المسرودة الدرع والسرد حلق الدرع.
وداود هو النبي داود بن يسي من سبط يهوذا عليه السلام وكان اليه ملك
بني اسرائيل بعد موت شاول ملكهم الذي قاتل الكنعانيين في فلسطين
وهو الذي يسميه العرب طالوت وذلك سنة ١٦٧٦ قبل الهجرة وكان

المسبوق فهـو اصطلاحي غير ان الجواب عنه ان القضاء في اصطلاح العلماء له ثلاثة معـان : احدها ايقاع الف
الواجب خارج وقته كما تقدم تحريره . وثانيها ما وقع بعد تعيينه بسببه والشروع فيه وهذا هو القضـاء في الح
لانه لما احرم به وتعين بالشروع سمي بعد ذلك قضـاء . وثالثها ما فعل على خلاف نظامه ومنه قضاء الد
فان وضع الجهر في صلاة المغرب مثلا ان يكون قبل السر فاذا وقـع آخر الصلاة فقد وقـع على خلاف نظامه
كان اللفظ مشتركا بين ثلاثة معان وحددنا احدها لا يرد عليه الباقي نقضا لاختلاف الحقائق كما ان

حدا الحدقة الباصرة لا يرد عليه الذهب نقضا لانه يسمى عينا (☼ تنبيه) لا يشترط في القضاء تقدم الوجوب بل تقدم سببه عند الامام والمازري وغيرهما من المحققين خلافا للقاضي عبد الوهاب وجماعة من الفقهاء فان الحائض تقضي ما حرم عليها فعله في زمن الحيض والحرام لا يتصف بالوجوب وبسط ذلك ذكرته في الفقه ثم تقدم السبب قد يكون مع الاثم كالمتعمد المتمكن وقد لا يكون كالنائم والحائض والمزيل للاثم قد يكون من جهة العبد كالسفر وقد لا يكون كالحيض وقد يصح معه الاداء كالمرض وقد لا يصح أما شرعا كالحيض أو عقلا كالنوم) قولي خلافا للقاضي عبد الوهاب معناه انه قال ان الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه فاشترط في خصوص هذه الصورة تقدم الوجوب مع السبب ولم يجعل ذلك شرطا عاما ووافقه الحنفية غير انهم صرحوا بأن الصوم واجب

طالوت قد زوج سيدنا داوود ابنته لما قتـل داوود ملك الفلسطينيين المسمى جالوت وجعل قصبة ملكه اورشليم وتوفي سنة ١٦٤٩ قبل الهجرة عليه السلام واشتهر بصنع الدروع السوابغ وهي جمع سابغة التي تستر غالب الجسم لطولها . ولفظ صنع في البيت بوزن فعل احد امثلة المبالغة اي كثير الصنع . وتبـع على وزن سكر والجمع تبابعة فعاعلة مثل المهـالبة والبرامكة وهو لقب ملك اليمن من حمير ولقب تبعا لانه يتبعه الملوك والاقيال الذين على جهات اليمن ومخالفه ولا يطلق هذا اللقب الا على من ملك اليمن والشحر وحضر موت والا فهو قيل او ملك وانما جعل الشاعر تبعـا صانعا للسوابغ لامره بذلك على وجه المجـاز العقلي وتبع المراد هنا هو الذي اشتهر اخيرا عند العرب وورد ذكره في القرءان وهو اسعد ابو كرب الذي غزا في بلاد العرب ودخل مكة ويثرب وكسا الكعبة وهو اول من كساها وتدين باليهودية وهو آخر من اشتهر من تبابعة مملكة اليمن الكبرى ثم انحلت عراها بعد موته لما اشرف سد مارب على الخراب وابتدأ انجلاء قبائل العرب ونزوحهم منها الى جهات الجزيرة وبقي في ابنائه ملك مملكة اليمن الصغرى الناشئة بعد هجوم سيل العرم وتفرق قبائل سبا وقد ورد في الحديث النهي عن سبه وكانت وفاته في السدس الثاني من القرن السادس قبل الهجرة على التقريب ﴿قوله تنبيه لا يشترط في القضاء تقدم الوجوب الخ﴾

عليها وجوبا موسعا والقاضي وغيره لم أره تعرض لوصف التوسعة في ذلك . احتـج القـائلون بالوجـوب بامو
أحدها عمومات النصـوص الدالة على وجوب الصوم . وثانيهـا انها تنوي قضاء رمضان فلولا تقـدم الوجـو

والالكان (١) هذا واجبا مبتدأ فلا حاجة لاضافته لرمضان . وثالثها انه مقدر بقدر الفائت من رمضان فاشبه تقدير قيم المتلفات بها فيكون بدلا كالقيمة بدلا من ﴿ ٨٣ ﴾ المتقوم ويقوم مقام ما تقدم من الوجوب كما تقوم القيمة مقام المتلف ولذلك سميت قيمة والجواب عن الاول : ان ظواهر النصوص معارضة بادلة العقل القطعية فان الصوم حرام راجح الترك وما كان راجح الترك لا يكون راجح الفعل قطعا وكيف يتصور فيمن منع من الفعل ان يلزم بذلك الفعل الا بناء على تكليف ما لا يطاق وليس واقعا في الشريعة واذا تعارضت القواطع والظواهر قدمت القطعيات. وعن الثاني ان العبادة لابد لها من نية مخصصة مميزة لها عن غيرها وهذا القضاء ليس نفلا ولا كفارة ولا نذرا ولا تجدد سببه * فتعين اضافته لذلك السبب فلم يبق له معين الا اضافته * لرمضان ليتميز عن غيره لا لانه تقدمه وجوب * وعن الثالث ان التعذر في رمضان جعله الشرع سببا لوجوب ما هو قدره فلذلك تبعه في المقدار لا لتقدم الوجوب لان السبب كذلك نصبه الشارع . قالت الحنفية: لا يرد علينا مصادمة الوجوب والتحريم في زمن واحد لانا لم نعين زمن الحيض

وجد الوجوب لا محالة من غير نظر الى ما يحف به من تخلف شرط او وجود مانع ولو توقف الوجوب على ذلك لما وجب فعل من الافعال المشروطة حتى ياتي المكلف بالشرط وهذا باطل والتحقيق ان الوجوب نوعان وجوب بمعنى تعلق طلب الفعل من المكلف على هيئته المطلوبة شرعا باستكمال ما يتوقف عليه وهو الذي ينشأ عنه القضاء وهو الذي يحصل بحصول السبب ووجوب اداء ذلك الفعل وهو الذي لا يحصل الا بعد استكمال ما يتوقف عليه ويكون موسعا وغير موسع وقد يكون ممنوعا عند حصول المانع فالمنع من الاداء انما ينافي الوجوب بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول . والاول هو مراد القاضي عبد الوهاب واما دعوى الوجوب الموسع فيرد عليها انه لا ينافي الفعل اول الوقت والحايض ممنوعة من الصوم كما اشار له المصنف فيما ياتي الا ان يريدوا بالتوسعة ان ما كان ضيقا عليها قد اتسع فيشاركها المريض وكلام المصنف هنا مقتضب من كلامه في الفرق ٦٨ ﴿ قوله والجواب عن الاول ان ظواهر النصوص معارضة بادلة العقل الخ ﴾ قد وضح من اختلاف الوجوبين ما يكفي لدفعه ﴿ قوله فلم يبق له معين الا اضافته لرمضان الخ ﴾ قضيته انها لو نوت غير رمضان لصح وهو باطل على انه لا معنى لتمييز عبادة عن غيرها باضافتها لعبادة اخرى فلا بد من الاعتراف بان لرمضان اختصاصا زائدا بصومها وهذا الجواب تكلف ﴿ قوله وعن الثالث ان التعذر في رمضان جعله الشارع سببا لوجوب ما هو قدره الخ ﴾ يريد ان الشرع

(١) الظاهر اسقاط والا وعبارته في الفرق ٦٨ «ولولا تقدم الوجوب لما كان لهذا الصوم برمضان تعلق» كتبه مصححه

اوجب صوم الشهر هو مقدار رمضان فمن تيسر له رمضان وجب عليه وان تعذر عليه فعليه مثله وقدره من تلك السنة فيكون ذلك المشار اليه بقوله تعلى « فعدة من ايام أخر » ويرد عليه ان التقدير برمضان هو معنى كون الوجوب متعلقا به على انه سبب ولولا ذلك لكان التقدير بمطلق شهر اذ ليست لرمضان مزية في العدد على بقية الاشهر حتى يناط التقدير به ولوجب الصوم على من اغمي عليه يوما كاملا من رمضان لانه مطالب بيوم لا بعينه واللازم باطل واوجب الصوم على من بلغ بعد رمضان وهو ايضا باطل. اللهم الا ان يقال ان معنى جعل رمضان سببا انه مبتدأ اوقات تعلق وجوب الصوم بالمكلفين فيندفع بهذا بحثنا الثالث وهو استلزامه وجوب الصوم على من بلغ بعد رمضان لان رمضان مبدأ سنة الصوم ويندفع بحثنا الاول وهو ان ليست لرمضان مزية على بقية الاشهر لان مزيته ح هو كونه مبدا السنة واول وقت تعلق فيه الوجوب فالمناسب ان يكون التقدير على قدره ان كان تسعة وعشرين او ثلاثين كما يكون الاخراج من الحبوب في الزكاة معتبرا فيه مقدارها يوم حصادها فان نقصت بعد ذلك او سرقت وجب الاداء على ما كانت عليه وقت وجوبها الا ان سياق آية الصوم يابى هذا ﴿ قوله ويحتمل تخريجه على الصلاة في الدار المغصوبة الخ ﴾ بينهما فارق يمنع القياس وهو ان الصلاة في الدار المغصوبة ليست الصلاة هي جهة التحريم اذ الغصب حاصل بدونها بخلاف هذا الصوم فالهلاك بسببه فهو اولى بحكم الحرمة المناسبة ﴿ قوله فائدة العبادة قد توصف بالاداء والقضاء الخ ﴾ اعلم انه اذا كان مقصد الشريعة من العبادة فعل فاعلها

ان الواجب الموسع شانه ان يفعل في اول الوقت ان شاء المكلف وهذه لو ارادت ان تصوم في زمن الحيض منعت فلم يبق للوجوب ظرف الا بعد الحيض وهو متفق عليه فذكر التوسعة مغالطة لا يحصل منها طائل فتعين اما مذهب القاضي او مذهب المازري بعدم الوجوب مطلقا وهذه الحجاج واجوبتها مبسوطة في الفقه في كتاب الذخيرة وقولي المزيل للاثم قد يصح معه الاداء كالمرض والمرض قسمان تارة يسقط الوجوب لاجل فرط المشقة لطفا بالمكلف من غير فساد عضو ولا نفس فهذا يصح معه الاداء كالصلوات الخمس جزما وتارة يكون الصوم محرما يفضي لهلاك نفس او عضو فلهذا قال الغزالي في المستصفى يحتمل اذا فعل لا يجزئ عنه لانه حرام والحرام لا يجزئ عن الواجب ويحتمل تخريجه على الصلاة في الدار المغصوبة فانها تصح لانه مطيع لله تعالى بصومه وجان على النفس بالفساد كما جنى الغاصب على منافع المغصوب وفيه احتمال ﴿ فائدة العبادة قد توصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس وقد لا توصف بهما كالنوافل وقد توصف بالاداء وحده

لحكمة تنفع الفاعل ظاهرا او باطنا عاجلا او آجلا وجب قضاؤها وان كان القصد منها وقوعها فقط لسبب ما يقتضيها فهي لا تقضى اذا زال السبب اما بفعل البعض لها وحصول المراد منها شرعا كفروض الكفايات واما لانقضاء سببها كالجمعة لان حكمتها وسببها الاجتماع الخاص مع الامام فلا فائدة في اعادتها وقد تاخذ العبادة شبهين كصلاة العيدين فلها شبه بالجمعة من جهة الاجتماع وهو يفوت ولها شبه بالصلوات ذوات الاسباب لان فيها شكر الله على تمام الصوم او الحج فاشبهت الصلوات الخمس فتقضى عند الشافعي ولا تقضى عندنا ﴿ قوله وعلى الجمعة اشكال من جهة ان العرب لا تصف الخ ﴾ قصد الاشارة الى ما تقرر في الفلسفة من عدم صحة اطلاق اسم العدمي الا على قابل ملكته بنفسه او بنوعه او بجنسه القريب او البعيد كالكوسج اسم عدمي لان العدم داخل في مفهومه وهو عدم اللحية يطلق على الرجل وعلى المراة لقبولها اياها بنوعها وكالعمى للعقرب لان جنسها القريب وهو الحيوان قابل للبصر وكالسكون للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل للحركة . والعرب كغيرهم من الامم لا تسوغ اطلاق اسم العدم الا على قابل ملكته بنفسه ولذلك يسمى هذا القسم العدم والملكة بالمعنى المشهور لانه المشهور في الاستعمال بخلاف الاقسام الاخرى فالعدم والملكة فيها بالمعنى الحقيقي اي الراجع للحقيقة والواقع . فاطلق المصنف على الملكة اسم الضد على اصطلاح المتكلمين الذين لا يثبتون تقابل العدم والملكة ويدرجونه في التضاد ولكن كان عليه التفصيل اذ ليس كل ضد يشترط في اطلاقه

كالجمعة والعيدين) تمثيلي بالعيدين انما هو على مذهب مالك رحمه الله والا فالشافعي واحمد رضي الله عنهما يقولان بالقضاء ايضا في العيدين وكل صلاة نافلة لها سبب * وعلى الجمعة اشكال من جهة ان العرب لا تصف الشيء بصفة الا اذا كان قابلا لضدها فلا يقولون للحائط انه اعمى وان كان لا يبصر لانه لا يقبل البصر عادة وكذلك لا يقولون له اصم لانه لا يقبل السماع ولذلك قال الامام فخر الدين في المحصول ان العبادة لا توصف بالاجزاء الا اذا امكن وقوعها على وجهين الاجزاء وعدمه أما على وجه واحد فلا كمعرفة الله تعالى كذلك ههنا لما كانت الجمعة لا تقبل القضاء ينبغي ان لا توصف بالاداء ويحتمل ان يجاب عنه بان الامتناع المعتبر هو العقلي كالمعرفة . او العادي كالجدار واما ههنا فالجمعة قابلة عادة وعقلا ايضا ان يدخلها القضاء لكن الشرع هو الذي منع فالمنع الشرعي اخفض رتبة في اطلاقات اللغات وان اللغات انما تبنى على ما هو معهود

قبول محله للضد الآخر وان اراد مذهب الحكماء فعليه التفصيل ايضا لاختصاصه بالعدم والملكة بالمعنى المشهور دون الحقيقي فامثلة المصنف هي الدالة على مراده دون عبارته.على ان المشروط هو اطلاق اسم العدم ، وصف الجمعة بالاداء من اطلاق اسم الملكة وهو ليس مشروطا فان الله تعلى يوصف بالعلم وانما يرد الاشكال لو اطلق عليها وصف القضاء ان فسرنا القضاء بانه عدم الاداء على ان التحقيق ان القضاء والاداء كليهما من اسماء الملكات اذ لم ياخذ في مفهوم احدهما عدم الآخر ﴿ قوله الرابع الصحة وهي عند المتكلمين ما وافق الامر الخ ﴾ تعريف المتكلمين يناسب كون الصحة توصف بها الفرائض والنوافل وقول الفقهاء ما اسقط القضاء لا يشمل الا الفرائض وتعريف الفقهاء يناسب بعض انواع الصحة الواقعة مع النهي كصوم المريض الذي يخاف الهلاك ومعنى ما وافق الامر ما لم يتضمن مخالفة في ذاته ولا في لوازمه التي هي اشدها تعلقا به فالصلاة المنهي عنها كالتي فقدت شرطا او اشتملت على مانع غير صحيحة وكذا الصلاة في الاوقات المحرمة والمكروهة غير صحيحة لان الامر الذي للندب لا يتناولها فهي غير مثاب عليها كما نقله حاولو في شرح جمع الجوامع عن ابن رشد عند قول السبكي « مسئلة مطلق الامر لا يتناول المكروه » واذا كانت غير مثاب عليها لم تكن صحيحة لان الصحة والثواب متلازمان في النوافل اذ لا معنى لصحتها الا الثواب اما الفوائت فتقع في كل وقت وتصح للنص عليها بخصوصها . واما الصلاة في المكان المغصوب او بثوب حرير فتصح لان النهي لم يتعلق

بالعقل والعادة واما خصوصات الشرائع فامور لا تخطر ببال واضع اللغة حتى تقع وقد لا تقع فلا تبنى عليها قواعد اللغة العامة ﴿ الثالث الاعادة وهي ايقاع العبادة في وقتها بعد تقدم ايقاعها على خلل في الاجزاء كمن صلى بدون ركن او شرط . او في الكمال كصلاة المنفرد ﴾ هذا هو لفظ المحصول في اشتراط الوقت واما مذهب مالك فان لا تختص بالوقت بل في الاعادة الوقت ان كان لاستدراك المندوبات او بعد الوقت كفوات الواجبات ﴿ الرابع الصحة وهي عند المتكلمين

ما وافق الامر وعند الفقهاء ما اسقط القضاء والبطلان يتخرج على المذهبين فصلاة من ظن الطهارة وهو محدث صحيحة عند المتكلمين لان الله تعالى امره ان يصلي صلاة يغلب على ظنه طهارته وقد فعل فهو موافق للامر

بشيء من لوازمها بل متعلقه لبس الحرير من حيث هو والتصرف في المغصوب من حيث هو فلم يكن للصلاة بهما اختصاص والصحة اعم من الثواب فان صوم المريض الذي يخاف الهلاك حرام عليه لكنه صحيح اي مجزىء ولا يثاب عليه فلا تلازم بين الصحة والثواب ﴿ قوله وعلى الصحة عند الحنفية الخ ﴾ اجمل المصنف في نقل مذهب الحنفيه اجمالا يوهم فساد المراد لان الحنفية فصلوا في النهي فان كان عن عين الشيء اقتضى البطلان لان المنهي عن عينه غير مشروع فهو باطل كبيع الميتة والبيع المختل منه ركن كبيع السفيه وحكمه انه لا يملك ولا تترتب عليه الآثار بحال وان كان النهي لعارض في وصف شيء دون اصله اي في مقارن له فهذا قال فيه المتقدمون منهم عبارة نصها « انه يقتضي المشروعية باصله لا بوصفه » فنقلت عنهم ومرادهم بها ان تعلق النهي بالوصف العارض يشير الى اعتبار وجود الماهية الموصوفة وهي ماهية شرعية فوجودها الشرعي هو الاعتداد بها والا لما علق الشرع النهي على وصف من عوارضها دون آخر ويلقبون هذا النوع بالفاسد لان الفساد عندهم غير البطلان كبيع عبد بخمسين اعطاه قيمتها خمرا فانه تام الاركان الا ان بدل الثمن لا يصح الانتفاع به مع انه مال وحكمه انه يفسخ قبل القبض لان الدفع اسهل من الرفع فان قبضه المشتري صح ملكه له ولكن ان بقي في يده وجب

وباطلة عند الفقهاء لكونها لم تمنع من ترتب القضاء واما فساد العقود فهو خلل يوجب عدم ترتب آثارها عليها الا ان تلحق بها عوارض على اصولنا في البيع الفاسد) اتفق الفريقان على جميع الاحكام وانما الخلاف في التسمية فاتفقوا على انه موافق لامر الله وانه مثاب وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطلع على الحدث وانه يجب عليه القضاء اذا اطلع وانما اختلفوا في وضع لفظ الصحة هل يضعونه لما وافق الامر سواء وجب القضاء ام لم يجب او لما لا يمكن ان يتعقبه قضاء ومذهب الفقهاء انسب للغة فان الآنية اذا كانت صحيحة من جميع الجهات الا من جهة واحدة فان العرب لا تسميها صحيحة وانما تسمي صحيحا ما لا كسر فيه البتة بطريق من الطرق وهذه الصلاة هي مختلة على تقدير الذكر فهي كالآنية المكسورة من وجه. ووجه تخريج البطلان على المذهبين انا ان فسرنا الصحة بموافقة الامر كان البطلان مخالفة الامر وان فسرنا الصحة بما اسقط القضاء كان البطلان ما امكن ان يترتب فيه القضاء وآثار العقود هي التمكن في البيع والهبة والاكل والوقف وغير ذلك واما العوارض التي تلحق بها على اصولنا فذلك ان النهي يدل على الفساد عندنا وعند الشافعية به وعلى الصحة عند الحنفية فطرد الحنفية اصلهم وقالوا اذا اشترى امة شراء فاسدا له وطؤها وكذلك جميع العقود الفاسدة. وطرد الشافعية اصلهم فقالوا يحرم عليه الانتفاع مطلقا وان بيع

فسخه عند الظهور عليه اوعند طلب احدهما فسخه وان فات بنقل ملك او هلك رد المشتري مثله او قيمته ورد البائع الثمن في الصورتين ويجب على المتبايعين فسخ الفاسد ما دام في يد المشتري فمعنى قولهم بالصحة في الصورة الثانية ترتب الآثار عليه اذا وقعت الآثار قبل الفسخ كبيعه واستيلاده وبهذا يعلم انه لا يجوز للمشتري قربان الامة المشتراة شراء فاسدا لانه لا خلاف في الحرمة وانما الخلاف في ترتب آثار العقود نعم اذا قاربها جاهلا فلا اثم عليه فلا فرق بيننا وبين الحنفية الا في بعض الصور التي قد يزول فيها موجب النهي فعندهم اذا فارقها الوصف المنهي عنه صح العقد وعندنا يفسد ابدا وذلك في مثل الشروط المفسدة خاصة وظاهر كلام المصنف يقتضي ان الخلاف بيننا بعيد وان مذهب الحنفية يقتضي عدم الفسخ. واما ان كان النهي في مقارن غير داخل في الماهية بل خارج عنها كالشرط مع البيع وكالدرهم الثاني في بيع درهم بدرهمين فهذا قالوا انه يقتضي صحة العقد وانما يزال الزائد فيبطل الشرط ويرد الدرهم ونحن نقول في هذه بمثل ما قلنا به في الاولى لان المدار على الفساد الذي يقتضيه النهي فلا يقرر الا في مسالة نعلمها وهي الضمان بجعل فقد قال الفقهاء هو فاسد واذا وقع بدون علم رب الدين يبطل الجعل فقط ولا يبطل الضمان ووجهه والله اعلم ان رب الدين قد يهمل الاحتياط لنفسه اعتمادا على ذلك الضمان فاذا ابطلناه لاجل الجعل جررنا عليه ضررا . هذا وانما قلنا بفساد العقد كله اذا قارنه موجب النهي لامرين اولهما لزجر الناس عن الاجتراء على هذه العقود المنهي عنها لانهم

أي بيع وجب نقض الجميع ونحن خالفنا اصلنا وراعينا الخلاف في المسئلة وقلنا ان البيع الفاسد يفيد شبهة الملك فيما يقبل الملك فاذا لحقه احد اربعة اشياء تقرر الملك بالقيمة وهي حوالة الاسواق وتلف العين. ونقصانها وتعلق حق الغير بها على تفصيل في ذلك في كتب الفروع فهذه هي العوارض (الخامس الاجزاء وهو كون الفعل كافيا في الخروج عن عهدة التكليف وقيل ما اسقط القضاء) الاجزاء شديد الالتباس بالصحة فان الصلاة

ان فتح لهم باب تصحيحها اقدموا عليها غير محترزين فان غفل عنها تمت لهم والا قنعوا بتصحيحها وابطال سبب النهي كما في بيوع الربا . ثانيهما ان بعض العقود يكون لما يقارنها من اسباب النهي كالشروط حظ من الثمن كما في بيع الثنيا فلو قررناها مع ابطال الشرط مثلا اضعنا على باذل ماله ما لو علم ببطلانه لم يبذله ولا يحل مال امرىء مسلم الا عن طيب نفس ﴿ قوله ونحن خالفنا اصلنا الخ ﴾ (١) مخالفة الاصل هي عدم العمل به عند وجود مقتضيه وانتفاء معارضه وهي المعبر عنها بالنقض في القياس . والاصل عندنا هنا مقيد بما لم يجر الى ضرر فهو اذا عارضته قاعدة لا ضرر ولا ضرار وجب حمله عليها والبيوع الفاسدة منها معلوم الفساد للمشتري والبائع ولا خلاف في رده عندنا كما ذكروا في بيع الحبس وفي بيوع الربا . ومنها ما فيه شبهة لاحدهما وهذا اذا قضي فيه بالرد وقد تغير سوقه او تلف او نقص او تعلق حق الغير به او وقع فيه فوات شيء على غير عامد انجر ضرر على احد المتعاقدين فقرر بالقيمة جمعا بين القاعدتين وانما قرر بالقيمة دون الثمن لان الثمن يتبع الرغبات في منافع المبيع وهي هنا فائتة ومشكوكة بخلاف القيمة فانها تتبع حالة المبيع الماخوذ لمن هو بيده لان الرجوع الى القيمة كابطال لما تعاقدا عليه من الثمن وليس فيه مراعاة الخلاف . على ان مراعاة الخلاف التي يذكرونها لا يعمل بها المجتهد الا في القضاء بالفساد الصريح او بالشبهة او في الخلاف الذي بين السلف من الصحابة والتابعين مثلا فيما طريقه النقل وفهم مقصد الشارع لانهم اقرب لزمن التشريع واقرب لفهم مراد الشارع بقرائن الاحوال المشاهدة وفي غير هذا

(١) هاته الحاشية ترتبط بقوله ونحن خالفنا اصلنا في صفحة ٨٨ المارة في الشرح

الصحيحة مجزئة وقولنا الكافي في الخروج عن العهدة هو معنى قولنا في الصحة هي موافقة الامر وقولنا ههنا ما اسقط القضاء هو مذهب الفقهاء في الصحة فيلزم ان يكونا مسالة واحدة فلم عملوهما مسالتين * والجواب ان العقود توصف بالصحة ولا توصف بالاجزاء وكذلك النوافل من العبادات توصف بالصحة دون الاجزاء وانما يوصف بالاجزاء ما هو واجب فلذلك استدل جماعة من العلماء على وجوب الاضحية بقوله عليه الصلاة والسلام *لابي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك * فحينئذ الصحة اعم من الاجزاء بكثير فهما حقيقتان متباينتان فامكن جعلهما مسألتين وقولهم الاجزاء ما اسقط القضاء غير متجه من جهة أن الذي يسقط القضاء هو المجزىء لا الاجزاء فالاولى لصاحب هذا المذهب ان يقول هو كون الفعل مسقطا للقضاء فيجعله صفة في الفعل لا نفس الفعل وحكى الامام فخر الدين انه قيل انه سقوط القضاء فجعله صاحب هذا المذهب نفس السقوط فيلزمه حيث وجد سقوط القضاء يوجد الاجزاء * وليس كذلك بل من مات في وسط الوقت ولم يصل او صلى صلاة فاسدة فانه وجد في حقه سقوط القضاء ولم

تكون من التقليد المحرم على المجتهد وقد قال الامام المازري في شرح البرهان عند الكلام على حقيقة المكروه ما نصه « وليس في مسائل الفقه مسالة اصعب من القول بالكراهة لاجل مخالفة الخصم لا سيما اذا كان المجتهد يرى الحل وغيره يرى التحريم فاذا ذهب الى الكراهة فقد خالف الدليلين جميعا والذي يتاتى في هذا المكان التوقف عن الفعل وان كان يغلب على ظنه الحل لاحتمال التحريم اما حمل غيره له على الفتوى بالكراهة فلا وجه له عندي اه » ﴿ قوله والجواب ان العقود توصف بالصحة ولا توصف بالاجزاء الخ ﴾ لان معنى الاجزاء موافقة المطلوب ولا شيء من العقود بمطلوب فلا توصف بالاجزاء وانما يوصف به المطلوب ولو مندوبا على التحقيق ولذلك اطلق الاجزاء على الضحية اما الصحة فهي الموافقة لشروط الشرع فتوصف بها العقود ﴿ قوله لابي بردة اه ﴾ اسمه هانى وقيل مالك واسم ابيه نيار بكسر النون وتخفيف الياء التحتية وقيل عمرو وقيل هبيرة وهو من بلى (بوزن علي) حليف الانصار شهد بدرا والمشاهد كلها وتوفي سنة الفتح رضي الله عنه ﴿ قوله فحينئذ الصحة اعم من الاجزاء الخ ﴾ باعتبار عموم متعلقها وفي شرح المحصول للمصنف جعل الاجزاء اعم ثم صرح بان العموم والخصوص بينهما وجهي فلا تنافي بين كلاميه واقتصر هنا على احد جهتي العموم لحصول الفرق بها ﴿ قوله وليس كذلك بل من مات الخ ﴾ ذكر سندين لمنع الملازمة بين سقوط القضاء ووجود الاجزاء اخذا من كلام المحصول وزاد في المحصول سندا ثالثا وهو « ان القضاء

 والميت ليس اهلا للتكاليف ولانا نعلل سقوط القضاء بالاجزاء والعلة مغايرة للمعلول فلا يكون الاجزاء نفس سقوط القضاء (الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الاحكام وهي ثلاثة السبب والشرط وانتفاء المانع فان الله تعالى شرع الاحكام وشرع لها اسبابا وشروطا وموانع وورد خطابه على قسمين خطاب تكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته وغير ذلك كالعبادات وخطاب وضع لا يشترط فيه شيء من ذلك وهو الخطاب بكثير من الاسباب والشروط والموانع وليس ذلك عاما فيها فلذلك نوجب الضمان على المجانين والغافلين بسبب الاتلاف لكونه من باب الوضع الذي معناه ان الله تبارك وتعالى قال اذا وقع هذا في الوجود فاعلموا اني حكمت بكذا ومن ذلك الطلاق بالاضرار والاعسار والتوريث بالانساب وقد يشترط في السبب العلم كايجاب الزنا للحد والقتل للقصاص) لايوجد متوقف عليه وهو كمال ما يتوقف عليه الا احد هذه الثلاثة في العقليات والشرعيات والعاديات وقولي وهو كمال ما يتوقف عليه احتراز من جزء السبب وجزء الشرط فان جزء السبب يتوقف عليه وكذلك جزء الشرط بخلاف جزء المانع لايتوقف على انتفائه بل يكفي انتفاء تلك الحقيقة ويكفي في انتفائها انتفاء جزء من اجزائها اذ لو كان الجزء ايضا مانعا لكان ذلك موانع لامانعا ﴿وسميت الاحكام الخمسة خطاب تكاليف توسعا في العبارة فان التكليف من الكلفة والمشقة وذلك انما

عندنا بامر جديد ولو كان الاجزاء اسقاطا للقضاء لكان عدم الاجزاء موجبا للقضاء فلا يحتاج القضاء لامر جديد اه » وتركه المصنف فيما يظهر لضعفه اذ يمكن الجواب عنه بان النص الدال على عدم الاجزاء هو الدال على امر الله بالقضاء ولا مشاحة في العبارة ولانه قد يمنع كون القضاء بامر جديد لدفع الالزام لاسيما وقد عزي للفقهاء ان القضاء بالامر الاول كما في شرح المعالم للفهري . اما اللذان اقتصر عليهما المصنف فاولهما لا مدفع له لظهور الانفكاك بين سقوط القضاء والاجزاء اذ الميت في الوقت لم يات بعبادة اصلا ولم يجب عليه قضاء او اتى بها ناقصة. واما ثانيهما المشار له بقوله « ولانا نعلل سقوط القضاء الخ » فهو راجع الى الاستدلال بالاصطلاح وعليه منع ظاهر عند من لا يرى الملازمة اذ تعليل احدهما بالآخر مبني على الملازمة. وفي واحد من الدليلين كفاية

الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الاحكام

يريد منه التكلم على خطاب الوضع وهو ما يعرفنا الله تعالى به وقت التكليف او حالة المكلف به التي لا يصح الا بها وذلك السبب والشرط والمانع وهي غير تكليف لان الله لم يكلفنا بتحصيلها غالبا وقد تكون تكليفا باعتبار كما سيأتي ﴿ قوله وسميت الاحكام الخمسة خطاب تكليف توسعا الخ ﴾ لما كان مقصد الشريعة من احكامها ضبط تصرفات المكلفين والمحافظة على الغاية التي خلقوا لاجلها باخراجهم عن الهمجية الى المدنية كان المقصد الاول من تكليفها امر المكلف بما قد يتركه ونهيه عما قد يفعله من

المصالح والمفاسد وذانكم مرتبة الوجوب ومرتبة التحريم اما المندوبات والمكروهات فتتميمات للتشريع وترغيبات لمقاصد اخرى فساغ هذا التغليب للاهم وان كان اقل وهو ما سماه المصنف توسعا . هذا اذا كان المراد الكلفة الاخروية ولو فسر التكليف بما فيه كلفة دنيوية وهي مخالفة ميل النفس غالبا لم يخرج عنه الا الاباحة لان المندوب يتكلف لفعله كالمكروه لتركه فهو اذاً من تغليب الاكثر . هذا والمراد عند الجمهور من الكلفة التي في التكليف الكلفة الدنيوية التي هي تكلف فعل الواجب وترك المحرم كما اشار له ابن راشد في مقدمة اللباب والمصنف جعلها توقع العقاب فجعلها في ترك الواجب وفعل المحرم ﴿ قوله ويدل على اشتراط العلم في التكليف قوله تعالى وما كنا معذبين الخ ﴾ ان فضل الله تعالى قضى ان لا يواخذ الخلق الا بعد تعريفهم بما اراد منهم على السنة الرسل عليهم السلام فاذا بعث رسول يدعو امة فمن عداها من الامم لا يلزمها الاتباع لجواز التفاوت في الاحتياج الى التشريع واختلاف مقتضى التشريع فان اتبع قوم رسول آخرين جاز لهم ان لم يكن لهم شرع صحيح. اما معرفة الله تعالى بما دل عليه صنعه من الوجود وصفات الكمال فهي مخاطب بها جميع الامم سواء جاءهم رسول بشريعة ام لا لما دلت عليه النصوص الكثيرة من مؤاخذة اهل الفترة على الشرك كما صححه علماؤنا ولكنهم اختلفوا في توجيه ذلك فرات طائفة منهم الامام ابو حنيفة رحمه الله ان الايمان بالله وصفاته واجب عقلا لانه لا يحتاج الى تنبيه الشرائع بل كل من نظر علم وجود الخالق وقدرته ولا عذر لمن جهل ذلك وتاول اصحابه الرسول في الآية بما يشمل العقل وكيفما

يتحقق في الواجب للكلفة في تركه اوالمحرم للكلفة في فعله وما عداها لا كلفة في فعله ولا في تركه لان الكلفة هي توقع العقوبة الربانية وهي لا توجد في غيرهما ولذلك نقول الصبي غير مكلف وان كان مندوبا للحج والصلاة على الاصح فقلب لفظ التكليف على الثلاثة الاخر تجوزا وتوسعا * ويدل على اشتراط العلم في التكليف قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » نفى التعذيب حتى يحصل العلم بالتبليغ للسامع وقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على ان الحجة للخلق من جهة الجهل بعدم التبليغ ولقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » والتكليف مع عدم العلم تكليف بغير الوسع ولاجماع الامة على ان من وطىء امرأة يظنها زوجته اوشرب خمرا يظنه خلا لا يأثم لعدم العلم وكذلك العاجز غير مكلف اجماعا . ويشترط مع العلم

كان فالجمع بين المتعارضات يقتضي تاويل الآية بما يشمل العقل او تخصيصها بغير الايمان . ورأى الجمهور ان لا شيء من الاحكام بثابت بالعقل وصحة استنتاج النظر الصحيح للعلم لا يوجب المواخذة على الترك لانه قد يفوت الشيء المهم وهو صرف النظر اليه والتنبه للاندراج والالجاز ادراك كثير من احكام الشريعة بالعقل وها هنا افترقوا فنهم من منع تكليف اهل الفترة بالايمان وهم الاقل من المتكلمين . ومنهم من اثبته للنصوص الدالة الكثيرة وبيانه : ان الحكمة في ارسال الرسل بيان الاحكام المجهولة فان كانت مما يختلف باختلاف العصور والامم فلا بد من تجديد الرسول ولذلك لا يؤاخذ اهل الفترة على العصيان وان كانت تلك الاحكام مما لا يختلف كالايمان كفى فيها الخطاب الشائع على السنة الرسل من مبدأ الخليقة فيكون قوله تعالى حتى نبعث رسولا غير مخصوص ولا مقيد ففي الاحكام العملية بحسب بيان الرسول . وفي التوحيد بالخطاب من الرسل الاولين الشامل لجميع البشر لان المقصود ايقاظ الفطرة والى هذا مال القاضي ابو بكر ابن العربي وغيره وسياتي زيادة تحقيق وبيان لوجه الاستدلال بالآية في الفصل السابع عشر في الحسن والقبح ﴿ قوله نحو التوريث بالانساب الخ ﴾ وكذلك اوقات الصلوات فانها يترتب بدخولها الوجوب وان لم يعلم بدخولها المكلف ولذلك متى علم وجب عليه القضاء وان كان بعد خروج الوقت لان القضاء بالامر الاول ولان القضاء يقتضي سبق الوجوب على ما تقدم والا لوجب القضاء على الصبي يبلغ بعد الوقت المرأة تطهر بعد خروجه ﴿ قوله وبعض الاسباب يشترط فيه العلم القدرة الخ ﴾ هذا ما يشير اليه قوله في المتن « وليس ذلك عاما فيها » وبه لا يتم فرق بين الخطابين ويوقع في لبس عظيم فالتحقيق ان بين العاملين فرقا

والقدرة شروط أخر تختص بكل عبادة منها شروط كما يشترط في الصلاة البلوغ والزوال والاقامة في الجمعة والصوم ودوران الحول في الزكاة وهو كثير مبسوط في كتب الفقه . ويسمى القسم الآخر خطاب وضع لانه شيء وضعه الله تعالى في شرائعه لا انه امر به عبادة ولا أناطه بافعالهم من حيث هو خطاب وضع فلا يشترط العلم ولا القدرة في اكثر خطاب الوضع ✻ نحو التوريث بالانساب فان الانسان اذا مات له قريب دخلت التركة في في ملكه وان لم يعلم ولا ذلك بقدرته حتى لو كان فيها رقيق يعتق عليه عتق وكذلك يطلق بالاعسار وان كان الزوج مجنونا غير عالم وعاجزا عن النفقة وكذلك يجب الضمان بالاتلاف وان لم يعلم المتلف ما اتلفه لكونه غافلا او مجنونا ولا قدرة له على التحرز من ذلك وهو كثير في الشريعة ✻ وبعض الاسباب يشترط فيه العلم والقدرة وهو كل ما كان فيه جناية كالزنا وشرب الخمر ونحوه مما هو سبب للعقوبة فان قواعد الشرع تقضي انه لا يعاقب من لم يقصد المفسدة ولم يشعر بها اذا وقعت بغير

لان العلم المشترط في خطاب التكليف هو العلم بنفس الحكم للفعل المطلوب اي علم المكلف بانه مطالب بالامر المكلف به وذلك يحصل بعد حصول السبب . واما خطاب الوضع فغالبه لا نظر للعلم فيه واما مايعتبر فيه العلم منه فاما جعل العلم فيه هو نفس السبب او جزأه لا انه شرط بعد حصول السبب لان ذلك يقتضي وجود السببية قبل العلم ووجود السبب يقتضي وجود المسبب. مثال ما كان العلم فيه نفس السبب صيغ العقود فان انتقال الملك اثر للعزم والقصد وذلك معنى العلم وبدونه لا تكون صيغا اذ لا تلزم العقود من غافل او جاهل او هازل الا في مواضع قليلة سدا للذريعة . ومثال ما كان العلم فيه جزء سبب العمد مع القتل سبب للقصاص والعمد مع الوطئ سبب للحد. وينبني على ذلك ان العلم في خطاب التكليف هو العلم بتعلق الخطاب بخلاف العلم في خطاب الوضع حيث اشترط فان المراد به علم بمعنى القصد لا علم بترتب السببية او الشرطية او المانعية الا ترى انه لوجهل ان الزنا يوجب الحد ولكنه علم انه يقرب اجنبية لترتب عليه الحد في التحقيق ان العلم الذي هو معنى التعمد هو السبب لا انه شرط للسبب فالعلم المشترط في توجه خطاب التكليف هو العلم بالخطاب اما العلم الموجود في بعض خطاب الوضع فهو نفس خطاب الوضع لا شرط فيه فصح ان خطاب الوضع مطلقا لا يشترط فيه علم المكلف اي علمه بانه خطاب وضع وبهذا ينجلي الفرق بين البابين ، ويظهر حال العلم في الخطابين ﴿ قوله فائدة قد يجتمع خطاب التكليف الخ ﴾ أي لكون متعلقهما واحدا بان يكلف بفعله ويجعل خطاب وضع سببا او

كسبه ولذلك اشترط في كل سبب هو جناية العلم والقدرة بخلاف المثل السابقة لأنها ليست أسباب عقوبات فان الاتلاف وان كان جناية الا انه ليس بسبب عقوبة بل الغرامة جابرة لا زاجرة والعقوبة لاتكون الا زاجرة ويستثنى مع اسباب العقوبات نوع آخر ليس منها وهو اسباب انتقال الاملاك في المنافع والاعيان والابضاع فانه يشترط في هذه الاسباب العلم والرضا لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه فكان ذلك اصلا في انتقال الاملاك في المنافع والاعيان والابضاع فيشترط العلم لانه شرط في الرضا فلذلك قلت : وليس عدم الاشتراط عاما في خطاب الوضع بل هذا هو شانه حتى يعرض له امر خارج يوجب له اشتراط ذلك . وبقي من خطاب الوضع التقادير الشرعية وهي أعطاء الموجود حكم المعدوم واعطاء المعدوم حكم الموجود كتقدير الانسان في الذمم والاعيان في السلم في ذمة المسلم اليه والذمة نفسها هي من جملة المقدرات فانها معنى شرعي مقدر في المحل قابل للالزام والالتزام وقد تقدم من مثلها جملة في حد الحكم (فائدة) قد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف وقد ينفرد خطاب الوضع في شيء واحد ويكون ما يترتب عليه من خطاب التكليف في شيء آخر مثال اجتماعهما في شيء واحد الزنا والسرقة والعقود فانها أسباب تعلق بها التحريم اوالوجوب او الاباحة في العقود. وهي اسباب العقوبات وانتقال الاملاك وكذلك الوضوء والستارة شرطان فهما خطاب وضع وواجبان فهما خطاب تكليف والزواج واجب او مندوب

او مباح وهو سبب الاباحة والطلاق كذلك وهو سبب التحريم والقتل حرام وهو سبب حرمان الارث والامان سبب التحريم ونفي الولد وهو واجب او مباح فاجتمع الامران مثال انفراد الوضع زوال الشمس وجميع اوقات الصلوات اسباب لوجوبها ورؤية الهلال سبب لوجوب رمضان وصلاة العيدين والنسك وهذه المحترزات ليس في فعلها خطاب تكليف ودوران الحول شرط والحيض مانع والبلوغ شرط وجميع ما يترتب على هذه هو شيء آخر غيرها فالوضع في شيء والتكليف في شيء آخر ولا يتصور انفراد التكليف اذ لا تكليف الا وله سبب او شرط او مانع وابعد الامور عن ذلك الايمان بالله تعالى ومعرفته وهما سببان لعصمة الدم والمال والكفر والنفاق وهما سببان للاباحة فيهما (اذا تقرر هذا ﴿ ٩٥ ﴾ فنقول السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فالاول احتراز من الشرط والثاني احتراز من المانع والثالث احتراز من مقارنة فقدان الشرط او وجود المانع فلا يلزم من وجوده الوجود او اخلافه بسبب آخر فلا يلزم من عدمه العدم) انما قلت احترازا من الشرط لانه لا يلزم من وجود الشرط وجود ولا عدم وقولي يلزم من عدمه العدم احترازا من المانع فان عدم المانع لا يلزم منه شيء كما تقول الدين مانع من الزكاة فاذا لم يكن عليه دين لا يلزم ان تجب عليه الزكاة لاحتمال فقره مع عدم الدين ولا ان لا تجب الزكاة لاحتمال ان يكون عنده نصاب حال عليه الحول وكذلك دوران الحول شرط ولا يلزم من وجوده وجوب الزكاة لاحتمال فقره ولا عدم وجوب الزكاة لاحتمال غناه فان قارن السبب فقدان الشرط كالنصاب قبل الحول فانه لا يلزم من وجوده وجود الحكم الذي هو وجوب الزكاة وكذلك وجود المانع الذي هو الدين لا يلزم الوجود وكذلك اذا اخلف السبب سبب آخر لا يلزم العدم كما اذا فقد الزنا لا يلزم أن لا يجب الجلد لاخلافه بالقذف وكذلك الردة سبب القتل فقد تخلفها جناية القتل عمدا او ترك الصلاة او غير ذلك فيلزم وجود الحكم لان الاسباب الشرعية يخلف بعضها بعضا فاذا قلت لذاته خرجت هذه النقوض فان هذه الاسباب كلها بالنظر لذاتها اذا قطعنا النظر عن كونها لها شروط أو ابدال أو موانع لزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم وانما لا يلزم ذلك في الحالين اذا عرض لها هذه الامور فهي بالنظر الى ذاتها تقتضي ذلك وبالنظر الى الامور الخارجة يتاخر عنها ذلك ولا تنافي بين اقتضاء الشيء بالذات وبين تخلفه للعوارض

شرطا او مانعا وقد ينفرد خطاب الوضع بان يكون الشيء المجعول سببا مثلا غير مكلف بفعله كالزوال . اما خطاب التكليف فزعم المص انه لا يتصور انفراده وعلله بقوله « اذ لا تكليف الا وله سبب او شرط الخ » وهي عبارة في التعليل فاسدة لانه ليس المراد من الاجتماع بين الخطابين المقارنة بينهما في الوجود في وقت بل المراد اتحاد المتعلق كما علمت والا لما صح مثال انفراد خطاب الوضع عن خطاب التكليف اذ الزوال الذي هو سبب ، له مسبب وهو وجوب الصلاة وهما مقترنان فما صح كونه مثالا لانفراد خطاب الوضع الا لاعتبار الانفراد والاجتماع في متعلق الخطابين اما كون التكليف لابد له من سبب فاليس بمقتض اجتماع التكليف والوضع لان متعلق كل من الخطابين غير متعلق الآخر . فلعل صواب العبارة هكذا « اذ لا تكليف الا وهو سبب او شرط الخ » اي لا يخلو متعلق خطاب التكليف عن ان يكون سببا لشيء ما او شرطا او مانعا ويلاقي هذا الاصلاح حينئذ فقوله « وابعد الامور عن ذلك الايمان بالله الخ » اي فان ابعد الامور عن ان يكون سببا في الظاهر وبادئ الراي هو الايمان بالله

(* والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فالاول احتراز من المانع والثاني احتراز من السبب والمانع أيضا والثالث احتراز من مقارنته لوجود السبب فيلزم الوجود عند وجوده و قيام المانع فيقارن العدم والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته . فالاول احتراز من السبب والثاني احتراز من الشرط والثالث احتراز من مقارنة عدمه لوجود السبب فالمعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه) مثال الشرط الحول في الزكاة يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة ولا يلزم من وجوده وجوبها لاحتمال عدم النصاب ولا عدم وجوبها لاحتمال وجود النصاب وكذلك جميع الشروط اما اذا قارن وجود السبب فانه يلزم وجوب الزكاة لكن لا لذاته بل لذات وجود السبب او يقارن ﴿٩٦﴾ وجود الشرط قيام المانع الذي هو الدين فيلزم العدم لكن المانع لا لذات الشرط فالشرط بالنظر الى ذاته لا يلزم من وجوده شيء وانما يأتي اللزوم من الامور الخارجة ولا تنافي بين عدم اللزوم بالنظر الى الذوات واللزوم بالنظر الى الامور الخارجة كما تقدم في السبب وكذلك القول في تقدير المانع (فوائد خمس الاولى الشرط وجزء العلة كلاهما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فهما يلتبسان والفرق بينهما ان جزء العلة مناسب في ذاته والشرط مناسب في غيره كجزء النصاب فانه مشتمل على بعض الغنى في ذاته ودوران الحول ليس فيه شيء من الغنى وانما هو مكمل للغنى الكائن في النصاب) اذا رتب الشارع الحكم مع اوصاف واناطه بها فان كانت كلها مناسبة فهي كلها علة واحدة وكل واحد منها جزء علة اذا لم نجد بعضها استقل بالحكم كالقصاص مع القتل العمد العدوان فان الثلاثة سبب للقصاص وكل واحد منها جزء علة لان بعضها لم نجده استقل بوجوب القصاص وان وجدنا بعضها يستقل بالحكم كان كل واحد منها علة مستقلة فان اجتمعت ترتب الحكم وان انفرد بعضها ترتب الحكم ايضا كالبكارة والصغر مع الاجبار ان اجتمعا فللاب الاجبار وان انفرد احدهما كالثيب الصغيرة او البكر المعنسة فله الاجبار على الخلاف هذا اذا كانت كلها مناسبة فلا شرط فيها بل هي علة واحدة او علل كما تقدم وان كان بعضها مناسبا وبعضها غير مناسب فالمناسب العلة وغير المناسب شرط لضرورة توقف الحكم على وجوده ولا بد في عادة الشرط وكذلك يكون مكملا لحكمة السبب وهو الوصف الآخر كالحول مع النصاب لما وقف صاحب الشرع وجوب

ومع ذلك اذا فحصنا نجده سببا في شيء وهو عصمة الدم . وعليه فيكون الدليل على عدم انفراد التكليف عن الوضع هو الاستقراء والعهدة فيه على المص . ولهذا فينبغي اصلاح قوله « ولا يتصور انفراد التكليف » بان يقال « ولا يلفى اولا يتقرر » او نحو ذلك فتدبر فان كلامه بدون هذا التقرير لا يكاد يستقيم * قوله والشرط ما يلزم من عدمه العدم لذاته الخ * زاد في الفرق الثالث من كتاب الفروق قيدا آخر وهو قوله « ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره » وقصده بذلك الاحتراز عن جزء العلة المركبة كالقتل العمد العدوان علة للقصاص فان احد الاجزاء يلزم من عدمه العدم لكن لانه مناسب وفي هذا الكلام تامل وان كانت الرسوم الاصطلاحية مبنيه على المسامحة . وزيادة قيد لذاته في تعريف الشرط والمانع لاجراء بقية التعاريف على مثال تعريف السبب وان كانت في الاخيرين لا فائدة لذكرها لانها انما ذكرت في تعريف السبب للاحتراز عن حالة وجوده مع فقدان شرط او قيام مانع لان تاثير السبب بطرفي الوجود والعدم اما

الشرط والمانع فلما كان تاثيرهما بطرف واحد ولم يكن في الطرف الآخر تاثير كما هو صريح قولهم في تعريفهما « ولا يلزم » لم يكن معنى لزيادة لذاته لان فقدان الشرط ووجود المانع مانعان من الحكم ووجود الشرط وعدم المانع لا يقتضيان وجود الحكم ولا عدمه. فقد بين المصنف في الفرق العاشر ان عدم المانع ليس شرطا واعترض على الفقهاء في ذلك فلا فائدة في زيادة قيد لذاته الا ان يكون بيانا لما يقتضيه قوله « من عدمه » من التاثير الذاتي كما هو ظاهر بالتامل . هذا وشروط الصحة بتمامها الوجه فيها ان ترجع الى خطاب التكليف لان المكلف مخاطب فيها فهي اجزاء اعتبارية للعبادة المشروطة بها لانها وان كانت خارجة عنها فهي مشروطة لها ومقترنة بها انما الذي يجعل خطاب وضع شروط الوجوب لانها كالاسباب والموانع تعريف على خطاب الله وغير مطلوب تحصيلها من المكلف ومتوقف عليها توجه خطاب التكليف كما سيشير اليه كلام المصنف في الفصل السابع من الباب الرابع في الاوامر بخلاف شروط الصحة في الجميع وفي هذا اشارة الى الفرق بين شرط الوجوب وشرط الصحة وقول بعض الفقهاء في التفرقة بينهما ان الاول ليس في طوق المكلف والثاني بعكسه تفرقة اغلبية ﴿ قوله الجواب يعلم بان السبب مناسب في ذاته الخ ﴾ معنى مناسبته في ذاته ان بينه وبين مسببه مناسبة لانه معرف للحكم وهو والعلة والحكمة مختلفة المفهوم متحدة الذات فمن حيث ان الشيء مؤثر شرعا لحكم ما ومناسب له فهو علة. ومن حيث انه مظهر المصلحة فهو حكمة. ومن حيث انه وقت لوجود حكم ما فهو السبب. فالسبب اذاً هو المناسب بخلاف الشرط فانه وان كان مناسبا اذ لا يشرط

الزكاة عليهما فهذا هو قاعدة هذا الباب وبه يظهر الفرق بين الشرط وجزء العلة من جهة المناسبة وعدمها (الثانية اذا اجتمعت اجزاء العلة ترتب الحكم واذا اجتمعت العلل المستقلة ترتب الحكم ايضا فما الفرق بين الوصف الذي هو جزء العلة وبين الوصف الذي هو علة مستقلة والفرق بينهما ان جزء العلة اذا انفرد لا يثبت معه الحكم كاحد اوصاف القتل العمد العدوان فان المجموع سبب القصاص ، واذا انفرد جزء العلة لا يترتب عليه القصاص والوصف الذي هو علة مستقلة اذا اجتمع مع غيره ترتب الحكم واذا انفرد ترتب الحكم ايضا كايجاب الوضوء على من لامس وجامع وبال ونام اذا انفرد احدها وجب الوضوء ايضا . الثالثة الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف على وجود شرطه فبم يعلم كل واحد منهما * الجواب يعلم بان السبب مناسب في ذاته والشرط مناسبته في غيره كالنصاب

مشتمل على الغنى في ذاته والحول مكمل لحكمة الغنى في النصاب بالتمكن من التنمية . الرابعة الموانع الشرعية على ثلاثة اقسام . منها ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره ومنها ما يمنع ابتداءه فقط ومنها ما اختلف فيه هل يلحق بالاول او بالثاني فالاول كالرضاع يمنع ابتداء حكم النكاح واستمراره اذ اطرأ عليه والثاني كالاستبراء يمنع ابتداء النكاح ولا يبطل استمراره اذ طرأ عليه والثالث كالاحرام بالنسبة الى وضع اليد على الصيد فانه يمنع من وضع اليد على الصيد ابتداء فان طرأ على الصيد فهل تجب ازالة اليد عنه فيه خلاف بين العلماء وكالطول يمنع من نكاح الامة ابتداء . فان طرأ عليه فهل يبطله خلاف وكوجود الماء يمنع من التيمم ابتداء فان طرأ بعده فهل يبطله فيه خلاف) مثال طرو الرضاع على النكاح ان يتزوج بنتا في المهد فترضعها امه فتصير اخته من الرضاع فتحرم عليه والمستبراة كالمعتدة لا يجوز العقد عليها صونا لماء الغير عن الاختلاط . فاذا غصبت امرأة متزوجة او زنت اختيارا او وطئت بشبهة فانها تستبرأ من هذا الماء ليتبين هل منه ولد

فيلحق بالغير في وطء الشبهة او يلاعن منه في الزنا ومع ذلك فالنكاح لا يبطل بهذا الاستبراء فقد قوي الاستبراء على منع المبادي . وماقوي على قطع التمادي . والمحرم لايحل له ان يضع يده على الصيد . فالاحرام يمنع من وضع اليد على الصيد فان احرم وهو عنده فهل يجب عليه اطلاقه ام لا فيه خلاف (الخامسة الشروط اللغوية اسباب لانه يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم بخلاف الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كالغذاء مع الحياة في بعض الحيوانات) اذا قلت ان دخلت الدار فانت حر يلزم من دخول الدار الحرية ومن عدم دخولها عدم الحرية وهذا هو شأن السبب ان يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كما تقدم تحديده واما الحياة فلا يلزم من وجودها معرفة مذهب مالك ويلزم من عدم الحياة عدم معرفته وهذا هو حقيقة الشرط كما تقدم تحديده ويلزم من عدم الطهارة عدم صحة الصلاة حيث كانت شرطا في صورة القدرة عليها ولا يلزم من وجود الطهارة صحة الصلاة لاحتمال عدم الصلاة بالكلية او يصليها بدون شرط او ركن . وقولي في بعض الحيوانات احتراز عما يحكى عن الحيات انها تمكث تحت التراب في الشتاء بغير غذاء وقيل تتغذى بالتراب فلا يحترز عنها حينئذ

شيء بغير ما له به علاقة الا انه يكون مكملا للمناسب كما بينه المص في الحول وكالطهارة في الصلاة فان الوقت سبب لمناسبته لذكر الله عندما اذ هي اوقات بعد شواغل ماهية . او غيبة فكر منسية . والطهارة تناسب ذكر الله تعالى

الفصل السادس عشر في الرخصة والعزيمة

مادة رخص في اللغة ترجع الى معنى اليسر والتخفيف واللين يقال ترخص في شيء بمعنى تسامح ففي الحديث صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا ترخص فيه . وثمن رخيص خفيف على النفس وقال النابغة

بمخضب رخص البنان كانه ☆ عنم يكاد من اللطافة يعقد

والبحث في الرخصة والعزيمة من علائق البحث عن خطاب

السادس عشر الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع اشتهار المانع منه شرعا والعزيمة طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي

التكليف لانهما صفة للحكم لعارض للفعل فكانا ملحقين به كما الحق البحث عن الصحة والفساد بخطاب الوضع لكونهما اثر وجود الاسباب والشروط وانتفاء الموانع . ولقد تشعبت طرائق البحث فيهما هنا وانفصمت عراها فتعين الابتداء بتحقيق هاته المسالة من اصولها قبل تتبع كلام المصنف فيها قال الشاطبي في الموافقات : العزيمة ما شرع من الاحكام الكلية ابتداء ومعنى كونها كلية انها لا تختص ببعض المكلفين من حيث انهم مكلفون دون بعض ولا ببعض الاحوال دون بعض كالصلاة في اوقاتها المنصوصة والصوم والحج وشعاير الاسلام ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصلحي في الاصل كالمشروعات المتوصل بها الى اقامة مصالح الدارين كسائر عقود المعاوضات واحكام الجنايات وجميع كليات الشريعة ومعنى شرعيتها ابتداء ان يكون قصد الشارع منها انشاء الاحكام التكليفية على العباد من اول الامر فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك فان سبقها وكان منسوخا بهذا الاخير كان هذا الاخير كالحكم الابتدائي تمهيدا للمصالح الكلية العامة الى ان قال : واما الرخصة فما شرع لعذر شاق استثناء من اصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه فكونه مشروعا لعذر هو الخاصة التي ذكرها علماء الاصول وكونه شاقا احتراز عما يكون العذر فيه مجرد الحاجة من غير مشقة فلا يسمى ذلك رخصة كشرع القراض والمساقاة والسلم فلا تسمى رخصة وان كانت مستثناة من اصل ممنوع وانما يدخل هذا تحت اصل الحاجيات الكلية والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة ثم قال : وللرخصة اطلاقات ثلاثة أخر لا تخلو من مجاز او تسامح فقد تطلق على هذا النوع مما استثني من اصله كلي لكونه حاجيا (قلت

وهذا النوع جدير بان يسمى رخصة العلة لانه رخصة بالنظر الى العلة لاالى الحكم) وقد تطلق على ماوضع عن الامة من الحرج وعليه يحمل حديث ان الله يحب ان توتى رخصه كما يحب ان توتى عزائمه وقد تطلق عند الصوفية على ما كان من المشروعات توسعة على العباد لانهم ملك لله فاذا اباح لهم شيئا او وهب لهم حظا ينالونه فقد ترخص عليهم انتهى حاصل كلامه وبه يتبين ان تعريف الامام الرخصة في المحصول بقوله « جواز الاقدام مع قيام المانع من الفعل » ينطبق على مراد المحققين من الرخصة بدون تسامح ولا تاويل فان كلمة جواز تؤذن بسبق المنع وايد ذلك قوله « مع قيام المانع » اي مع عدم نسخ النص المانع منه احترازا عن النسخ فان اريد تخريجه على ما يشمل رخصة العلة فسر المانع بما يشمل القياس وقصد الشريعة . والمص افسد تعريف الامام بشبهتين اولاهما اخذه الجواز في تعريفه بما يرادف الاذن والتشريع . وثانيتهما الذهول عن مراد الامام رحمه الله من المانع فبالاولى اورد على منعه دخول الصلوات الخمس . وبالثانية اورد عليه ايضا تاييدا للاولى ان المانع موجود في الاحكام كلها وهو نوعان شرعي وهو ماتقرر من نفي الحرج - والظاهر انه سوى هنا بين المشقة والحرج مع تصريحه بالفرق بينهما في الفرق الثاني عشر من - وعقلي وهو منافاة الطباع فلذلك راى ان يقيد المانع بالاشتهار لئلا يشمل من نفور الطباع الا ما شاع في جميع النفوس وكان نفورا شديدا . وعن هذا ايضا نشأ له الاستدراك الذي افسد به حده الواقع في المتن لما لاحت له اشياء من الرخصة بالمعنى الثاني وجدها في اطلاقات بعض الفقهاء والآثار وبهذا يظهر منع قوله « فما في الشريعة حكم الا وهو مع المانع الشرعي الخ »

﴿ ثم الرخصة قدتنتهي للوجوب كاكل المضطر الميتة. وقدلا تنتهي كافطار المسافر وقد يباح سببها كالسفر. وقدلا يباح كالغصة لشرب الخمر ﴾

الرخصة مشتقة من الترخص والرخص هو اللين فهي من حيث الجملة من السهولة والمسامحة واللين وفسرها الامام فخر الدين في المحصول بجواز الاقدام مع قيام المانع وذلك مشكل لانه يلزم منه ان تكون الصلوات الخمس رخصة والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة لان ذلك جميعه يجوز الاقدام عليه وفيه مانعان احدهما ظواهر النصوص المانعة من التزامه وهو قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله عليه الصلاة والسلام لاضرر ولاضرار وجميع ذلك يمنع من ان تجب هذه الامور علينا لانه حرج وعسر وضرر غير ان ما فيها من المصالح العاجلة والمثوبات الآجلة هو المعارض الذي لاجله خولفت ظواهر هذه النصوص. وثانيهما ان صورة الانسان مكرمة معظمة لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وقوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم والمكرم المعظم يناسب ان لاتهلك بنيته بالجهاد ولا يلزم المشاق والمضار ولذلك قلت انا في حدي مع اشتهار المانع الشرعي واريد باشتهار

اما قوله «والذي تقرر عليه حالي اني عاجز الخ» فمراده انه عاجز عن الاتيان بحد مراعى فيه ما درج عليه. وقد يقال يمكن اصلاح التعريف بعد تسليم ما درج عليه بزيادة كلمة «النص» قبل كلمة المانع ويظهر ان جزمه في مراد الامام من المانع بانه الشيء الذي يقتضي المنع من التكليف حسبما اشار له قوله آخر البحث «وليس فيها مانع على زعمه» وقوله في شرح المحصول «والمفسدة المرجوحة تقتضي المنع اذا انفردت وهو انما يريد ذلك لانه لو اراد السالم عن المعارض لم تكن الميتة رخصة» لا مستند له ومن العجب كيف يحمل النص المانع في كلام الامام على مالم يرده الامام ثم يعترضه بما يشاء ولا شك ان المانع له اطلاق اصولي لاتصح ارادته هنا فلم يبق الا الاطلاق اللغوي وهو تحجير الشيء والنهي عنه وذلك لا يؤخذ الا من النص ﴿ قوله ثم الرخصة تنتهي الى الوجوب الخ ﴾ هذا مبحث مهم لم يتعرض له المصنف في الشرح فاصل حكم الرخصة هو الاباحة لانها السهولة وجواز الاقدام بعد المنع منه كالقصر والفطر في السفر والحكم ينتقل من الصعوبة قبل الوصول الى الحد الذي يصيره الى عزيمة اخرى فان الحد الذي يخشى منه الهلاك من الجوع ليس هو حد اباحة اكل الميتة بل هو الحد الذي يشق فيه الجوع على المكلف وهو الذي قبل حد استسهال البغي والعدوان والسرقة كما اشار له قوله تعلى «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه» واما الصور التي تفاجيء المكلف فيها مفاسد قوية يجب درؤها مثل قطع الصلاة بخشية سقوط اعمى في جب او سلب القطاع ماله فليست من الرخصة ولكن من تعارض الدليلين وترجيح ما يفوت منه المقصد وذي المفسدة الراجحة على ما دون ذلك وقد ترك النص هنا

المانع نفور الطبع الجيد السليم عند سماع قولنا أكل فلان الميتة اوافطر في رمضان اوشرب الخمر للغصة ونحو ذلك وعلى هذا تخرج هذه النقوض عن حد الرخصة فانه لا ينفر احد من قولنا اقيم الحد على الانسان ولاصلى الانسان ونحو ذلك ولا يستعظم كيف اجتمع ذلك معوصف الانسانية كما يستعظم اجتماع الاكل مع الميتة والافطار مع رمضان ومع هذا الاحتراز لا يسلم الحد عن الفساد فان في الشريعة رخصا لم الهم لها حالة ذكري لهذا الحد وهي الاجارة رخصة من بيع المعدوم الذي لا يقدر على تسليمه والسلم رخصة لما فيه من الغرر بالنسبة الى المرئي والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الاجرة فيهما والصيد رخصة لاكل الحيوان مع اشتماله على دمائه ويكتفى فيه بمجرد جرحه وخدشه ومع ذلك فلا ينفر احد اذا ذكر له ملابسة هذه الامور فلا يكون حدي جامعا . ثم استقراء الشريعة يقتضي ان ما من مصلحة الا وفيها مفسدة ولو قلت على العبد ولا مفسدة الا وفيها مصلحة وان قلت على العبد ولو في الكفر فان فيه تعظيم اهله وعصابته لمن شايعهم بعداوة اهل الحق له وطلب دمه ﴿ ١٠٢ ﴾ وماله وكذلك تقول في الايمان واذا كان هذا في اعظم الاشياء مصلحة واعظمها مفسدة فما ظنك بغيرهما وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما وعلى هذا ما في الشريعة حكم الا وهو مع المانع الشرعي لانه لا يمكن ان يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح فان اكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة فحينئذ ما المراد الا المانع المغمور بالراجح المعارض له وحينئذ يندرج جميع الشريعة لان كل حكم فيه مانع مغمور لمعارضه لما تقدم . والذي تقرر عليه حالي في شرح المحصول وههنا اني عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع اما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه انما الصعوبة في الحد على ذلك الوجه وقولي وقد لا يباح سببها كالغصة لشرب الخمر اريد انه لا يباح لاحد ان يغص نفسه حتى يشرب الخمر ولا لغير شرب الخمر بل الغصة حرام مطلقا . وقال في المحصول : العزيمة هي جواز الاقدام مع عدم المانع فيرد عليه ان أكل الطيبات ولبس الثياب من العزائم لانه يجوز الاقدام عليها وليس فيها مانع على زعمه في المانع ولا يمكن ان تكون من العزائم فان العزائم مأخوذة من العزم وهو الطلب المؤكد فيه ولا طلب في هذه الامور فلذلك زدت في حدي طلب الفعل مع عدم اشتهار المانع الشرعي فقيد الطلب ليخرج اكل الطيبات ونحوها وعدم اشتهار المانع احتراز من الرخصة اذا طلبت كاكل المضطر الميتة وقصدت باصل الطلب ولم اعين الوجوب لان المالكية قالوا ان السجدات المندوب السجود عند تلاوتها عزائم فقالوا عزائم القرآن احدى عشرة سجدة فذكرت الطلب ليندرج المندوب والواجب ﴿ الفصل السابع عشر في

بيان العذر الذي يجوز الانتقال من العزيمة الى الرخصة وتعرض له في الفرق الرابع عشر بين المشقة المسقطة للعبادة والتي لا تسقطها وضابطها يؤخذ من طوله ان تكون المشقة منفكة عن العبادة غير سهلة مكافئة المفسدة التي تحصل عنها للمصلحة الحاصلة من العزيمة او زائدة عليها وتعيين هذين القيدين الاخيرين يحتاج الى تدقيق فقهي وعرض على قواعد الشريعة

الفصل السابع عشر في الحسن والقبح

بحث الاصولي عن هاته المسالة من جهة تعلقها بالتشريع لان الحسن والقبح اصل للتشريع عند مثبتهما وان كانت في الاصل مسالة كلامية فرضوها في بيان وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول لانه لو ابى المخاطبون بدعوة الرسول من النظر في المعجزة للزم افحام الرسول اذ لا تمكن معرفة

الحسن والقبيح حسن الشيء وقبحه يراد بهما ملايمة الطبع او منافرته كانقاذ الغرقى واتهام الابرياء او كونه صفة كمال او نقص نحو العلم حسن والجهل قبيح او كونه موجبا للمدح او الذم الشرعيين والاولان عقليان اجماعا والثالث شرعي عندنا لا يعلم ولا يثبت الا بالشرع فالقبيح ما نهى الله تعالى عنه والحسن مالم ينه عنه وعند المعتزلة هو عقلي لا يفتقر الى ورود الشرائع بل العقل يستقل بثبوته قبل الرسل وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما علمه ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار اونظرا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع او مظهرة لما لا يعلمه العقل ضرورة ولا نظرا كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم اول يوم من شوال وعندنا الشرائع الواردة منشئة للجميع فعلى راينا لا يثبت حكم قبل الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم ان كل ما يثبت بعد الشرع فهو ثابت قبله وخلافا للابهري من اصحابنا القائل بالحظر مطلقا وابي الفرج القائل بالاباحة مطلقا وكذلك قال بقولهما جماعة من المعتزلة فيما لا يطلع العقل على حاله كآخر يوم من رمضان واول يوم من شوال لنا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب قبل البعثة فينتفي ملزومه وهو الحكم. احتجوا بانا نعلم بالضرورة حسن الاحسان وقبح الاساءة قلنا محل الضرورة مورد الطباع وليس محل النزاع) معنى قولي الاولان عقليان اجماعا انا وافقنا المعتزلة على ان الحسن والقبح بهذين التفسيرين يستقل العقل بادراكهما من غير ورود الشرائع فيدرك العقل * ان الاحسان ملائم والاساءة منافرة وان العلم كمال والجهل نقص اما كون الفعل يثيب الله عليه او يعاقب فهذا لا يعلم الا بالشرع عندنا وبالعقل

عندهم فمن انقذ غريقا ففي فعله امران احدهما كون الطباع السليمة تنشرح له وهذا عقلي وثانيهما ان الله تعالى يثيبه على ذلك وهذا محل النزاع وكذلك من غرق انسانا ظلما فيه امران احدهما كونه يتالم منه الطبع السليم وهذا عقلي وثانيهما كونه يعاقبه الله تعالى عليه وهذا محل النزاع فهذا تلخيص محل النزاع وكذلك يدرك العقل ان العلم كمال وان الجهل نقص وان لم يبعث الله الرسل كما يدرك ان خمسة في خمسة بخمسة وعشرين وجميع الاحكام العقلية من الحسابيات والهندسيات وكذلك الامور العادية كالطبيات وغيرها لا يتوقف دركها على الشرائع وكذلك الامور الالهية فيما يجب لله تعالى ويستحيل عليه او يجوز في افعاله يكفي فيها العقل واما وقوع احد طرفي الجائز على الله تعالى فلا يستقل العقل به ولا يتوقف كله على الشرائع بل قد يكفي فيه الحواس الخمس او احداها كما ندرك ان الله تعالى خلق الرائحة في المسك واللون في الثلج والصوت في الجبين والخشونة في القنفذ او بقرائن الاحوال كخجل الخجل ووجل الوجل وغير ذلك واما الثواب والعقاب العاجل في الدنيا او الآجل في الاخرة واحوال القيامة او الاحكام الشرعية فان هذا ونحوه لا يعلم عندنا الا بالرسائل الربانية * وعندهم تدرك الاحكام والثواب والعقاب وكثير من احوال القيامة بالعقل فانهم يوجبون

وجود الله ووجوب امتثاله والاصغاء لدعوة رسله الا بعد علم صدق الرسول المخبر عن ذلك وهي متوقفة على التامل فلولا القول بان وجوب النظر وطاعة الخالق والعلم به عقلي للزم الافحام كذا اجاب المعتزلة وقد مر لنا الجواب عن ذلك ثم تفرعت عن هاته المسالة مسائل اخرى منها مسالة تعذيب اهل الفترة وليس الاختلاف بين الفريقين الا في طريق الايجاب لا في وجود حسن وقبح للافعال كما قاله المص وغيره وهي مسالة ترجع الى اصل اكبر منها وهو رعي الصلاح والاصلح وعنه ايضا تشعبت مسالة الخلاف في قدرة العبد ﴿ قوله ان الاحسان ملائم الخ ﴾ اي احسان غيرك اليك اما احسانه الى غيرك او احسانك للغير فربما اختلفت الاراء فيه ﴿ قوله وعندهم تدرك الاحكام الخ ﴾ اي فيما لم ينص الشرع

بالعقل خلود الكافر وصاحب الكبيرة في النار وخلود المؤمن ووجوب دخوله الجنة وغير ذلك مما هو عندهم من باب العدل وفروع الحسن والقبح ونحن عندنا هذه الامور كلها يجوز على الله تركها وفعلها ولا نعلم وقوعها وعدم وقوعها الا بالشرائع فالقبيح عندنا ما نهى الله تعالى عنه والحسن مالم ينه الله تعالى عنه وعند المعتزلة القبيح هو المشتمل على صفة لاجلها يستحق صاحبه الذم والحسن ماليس كذلك ومقصودهم بقولنا وقولهم في الحسن ما ليس كذلك ومقصودهم بالصفة المفسدة ومقصودنا ومقصودهم بقولنا وقولهم في الحسن ما ليس كذلك والاكتفاء بمطلق هذا السبب امران احدهما ان تكون الافعال الالهية حسنة ﴿ ١٠٤ ﴾ لصدق عدم النهي عليها ويندرج ايضا فعل الساهي والغافل وافعال البهائم ولو قلنا الحسن هو المامور به لم تندرج الافعال الالهية لعدم الامر فيها وثانيهما ان ينطبق على قوله تعالى «ليجزيهم الله احسن ما عملوا» مفهومه ان الله تعالى لا يجازيهم على الحسن وهو كذلك اذا فسرنا الحسن بما ليس منهيا عنه كان ادنى رتبه الاباحة واعلى رتبه المطلوب فيكون المباح الحسن والمطلوب الاحسن والجزاء انما يقع في المطلوب فالجزاء انما هو في الاحسن لا في الحسن فقد عملنا بالآية مفهوما ومنطوقا. ثم المدرك عند المعتزلة في هذه المسالة ان الله تعالى حكيم فيستحيل عليه تعالى اهمال المفاسد لا يحرمها واهمال المصالح فلا يامر بها فكذلك كل ما هو ثابت بعد الشرع هو ثابت قبله اذ لو لم يثبت قبله لوقع اهمال المفاسد والمصالح فالعقل عندهم ادرك ان تعالى حكم بتحريم المفاسد وايجاب المصالح لا ان العقل هو الموجب والمحرم بل الموجب والمحرم هو الله تعالى لكن ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه حكيما كما يجب له لذاته كونه عليما * ونحن نقول معنى كونه تعالى حكيما كونه تعالى متصفا بصفات الكمال من العلم العام التعلق والقدرة العامة التاثير والارادة النافذة ونحو ذلك من صفاته تعالى لا بمعنى أنه تعالى يراعي المصالح والمفاسد بل له تعالى أن يضل الخلق اجمعين وأن يهديهم اجمعين وان

فيه بشيء ولذلك اثبتوا تعذيب اهل الفترة وقد ذهب المحققون من اصحابنا الى اثبات احكام الافعال التي لم ينص الشرع فيها بشيء باعتبار ما تشتمل عليه من المضار والمنافع فتحاشوا عن عبارة الحسن والقبح ووافقوا في الغاية ﴿ قوله ونحن نقول معنى كونه تعالى حكيما كونه متصفا الخ ﴾ لا نعرف من فسر الحكمة بما ذكره المص ولا نعرف خلافا بيننا وبين المعتزلة في تفسير الحكمة الا في زيادة قيد يدل على انها فينا من مواهب الله على اصولنا ومن الطبائع على اصولهم فنحن نعرفها بانها العلوم النظرية الموهوبة وهم يقولون قوة الفهم ووضع الدلائل كما صرح به الامام الرازي في المسالة الثالثة من تفسير قوله تعالى « يوتي الحكمة من يشاء » وكما قال ابن العربي في العواصم قال الفخر عند قوله تعالى يوتي الحكمة من يشاء « المراد من الحكمة اما العلم واما فعل الصواب وقد فسرت بانها التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية وكمال الانسان في شيئين ان يعلم الحق لذاته والخير للعمل به فرجع الاول العلم والثاني فعل الصواب والعدل » وقد افصح القاضي ابو بكر ابن العربي عن هذا اذ قال في العواصم وليس للحكمة معنى الا العلم الا ان في الحكمة اشارة الى

يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد فكل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل والخلائق دائرون بين فضله وعدله * فعندنا لا يثبت ﴿ ١٠٥ ﴾ حكم قبل الشرع ولا يجب شكر المنعم الا بالشرع وعندهم ذلك كله عقلي بالتفسير الذي تقدم من ادراك العقل لا من حكمه والحاكم هو الله تعالى في الجميع ولما كانت هذه قاعدتهم قالوا في الكذب الضار ان قبحه مدرك بالضرورة اذ كونه كذبا جهة قبح وكونه ضررا جهة قبح والصدق النافع حسن بالضرورة لان كونه صدقا جهة حسن وكونه نفعا جهة حسن فلا مدخل للنظر هنا بل الصدق الضار مجال النظر لاحتمال أن ترجح مصلحة الصدق على مفسدة الضرر فيقضي بالحسن او بالعكس فيقضي بالقبح أو يستويان فيجب التوقف وكذلك الكذب النافع ينقسم الى الاقسام الثلاثة فالكذب من العظيم اقبح منه من الحقير وفي الشيء الحقير اقبح منه في حفظ المال الخطير او النفس المؤمنة الزكية فلابد من النظر في كل صورة حتى يقضي بحسنها او بقبحها او يتوقف فيها وقد يتعذر النظر كآخر يوم من رمضان لا يقدر العقل أن يدرك فرقا بينه وبين اول يوم من شوال بل الشرائع عندهم اذا وردت عرفتهم انه كان فيه مصلحة وفي اول يوم من شوال مفسدة وأما عندنا فلا ضرورة ولا نظر ولا الشرع كاشف بل منشيء في الجميع وعندهم الشرائع اما مؤكدة فيما تقدم او كاشفة فيما لم يتقدم عليه * لنا ان العالم حادث فهو اما ان يكون فيه مصالح او

ثمرة العلم وفائدته وهي العمل بموجبه والتصرف بحكمته والجري على مقتضاه في جميع الاقوال والافعال فان بناء حكم يقتضي ان تجري الافعال والاقوال على قانون كما بيناه في اصول الفقه اهـ » فتبين ان الخلاف بيننا في حقيقة الحكمة والعلم اللذين هما من صفاتنا هل هما موهوبان من الله ام هما من كسبنا وصنعنا بناء على مسالة قدرة العبد . اما صفة الله فلا خلاف انها نفس العلم وظهور آثار كماله وانتظامه كما اشار له الامامان المذكوران قال في معارج النور « الحكيم ذو الحكمة وهي العلم واتقان الصنع وهو الايجاد بالنسبة اليه تعالى ووضع كل شيء في وضعه اللائق به والاطلاع على حقائق الامور اهـ » فليس الخلاف بيننا في هذا الموضع الا في ايجاب مقتضى الحكمة له او في كونه فضلا منه ﴿ قوله فعندنا لا يثبت حكم قبل الشرع ولا يجب شكر المنعم الا بالشرع الخ ﴾ هاتان مسالتان احتج بهما المعتزلة على ثبوت الحسن والقبح اما ضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار واما نظرا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وكافعال الناس قبل الشرع في القسمين ومن ذلك ما جهلت صفته كصوم آخر يوم من رمضان وفطر اول يوم من شوال والحكم فيه الاباحة على التحقيق من اقوال لهم ثلاثة ولهذا ترجم ابن الحاجب في مختصره هاتين المسالتين بقوله « مسالتان عن التنزل » ﴿ قوله لنا ان العالم حادث فقد اخر الله المصالح دهورا الخ ﴾ ايراد على اصل اثبات الحكمة بالمعنى الذي

لا يكون فان كان الاول فقد اخر الله تعالى فعل المصالح دهورا لا نهاية لها ولا يقال ان الله تعالى لا يهمل المصالح وحينئذ لا يجزم العقل بثبوت الاحكام قبل الشرائع ولا بمراعاة المصالح وان كان العالم ليس فيه مصالح وقد فعل الله ما لا مصلحة فيه ولا يكون العقل جازما بان الله تعالى لا يفعل الا ما فيه مصلحة بل يجوز عليه فعل لا حكمة فيه على رأيهم وذلك يخرم قاعدة الحكمة بتفسيرهم فهذا برهان قاطع على بطلان الحسن والقبح العقليين ولم أره مسطورا وقد نقلت في شرح المحصول طرقا عديدة عن الاصحاب وبينت ما عليها من الاشكال واخرت هذه الطريقة . احتجوا بانه لولا مراعاة المصالح والمفاسد لكان تخصيص الفعل المعين من بين سائر الأفعال بالحكم المعين من بين سائر الاحكام ترجيحا من غير مرجح لكن لما خصص بعضها بالتحريم وبعضها بالوجوب وبعضها بالاباحة دل على ان الوجوب للمصالح والتحريم للمفاسد والاباحة لعرو العقل عنهما او لاستوائهما فيه وذلك هو المطلوب جوابه : ان الامر كما ذكرتم في مراعاة المصالح

ذكره المعتزلة بلسان حالهم ولازم مذهبهم المقتضي للايجاب . ويجاب عنه بان المصالح في العالم اضافية اقتضاها احتياج الناس اليها وهي قبل خلق العالم واهله لا تسمى مصالح فلا يدل تاخيرها على تاخير المصلحة هذا اذا حملت عبارة المصنف على ظاهرها بدون تقدير مضاف في قوله «فيه مصالح وقوله بعد ذلك «ليس فيه مصالح » فان اراد المص بقوله فيه مصالح وقوله بعده « ليس فيه مصالح » تقدير مضاف اي في ايجاد العالم حتى يكون الاستدلال بحدوثه بعد عدمه على انه لو كان صلاحا ما تاخر ولو كان فسادا لما وجد كان حينئذ الجاء للمعتزلة وهو ماخوذ من كلام الامام في معالم اصول الدين حيث قال» الحجة الثانية ان العالم محدث فكان حدوثه مختصا بوقت معين لامحالة فان كان ذلك الوقت مساويا لسائر الاوقات من جميع الوجوه بطل توقيف فعل الله على الحسن والقبح وان اختص ذلك الوقت بخاصية لاجلها وقع الاحداث فيه دون غيره فان حصلت بتخصيص الله تعالى فلا حسن فيها ولا قبح وان كانت لذاته بطل الاستدلال بحدوث العالم على وجود الصانع لجواز احتمال تاثير الوقت والخاصية آه» ويجاب عنه بما اجاب به شرف الدين التلمساني في شرحه بجواز التزام اختصاص الوقت بمصلحة علمها الله تتبع وجود العالم فهي ليست في ذات الوقت بل باضافة الفعل للوقت فلا يبطل الاستدلال بحدوث العالم قال» وغرضنا من ايراد هذا بيان ضعف ما تمسك به لا تصحيح مذهب المعتزلة» . والحاصل ان المصلحة قد تكون ذاتية لكنها طارئة في وقت دون آخر ولا تصلح بان تكون مخصصا بالوجود حتى يبطل الاستدلال بحدوث العالم على الصانع لانها وصف اعتبر باعثا على الايجاد لا قوة موجودة

حتى ينقل ما ردوا به على الطبائعيين اليها. والظاهر ان المصنف اراد الوجه الاول الذي هو ظاهر عبارته لانه قال لم ير هذا الدليل مسطورا. او انه اراد الوجه الثاني على تقدير المضاف ويكون قد اتفق خاطره مع خاطر الامام في المعالم وما ذلك بعجيب ﴿ قوله قول من قال من الفقهاء بان الافعال قبل الشرع على الحظر الخ ﴾ يكفي في التفرقة بين هؤلاء وبين المعتزلة ان الفقهاء التزموا حكما واحدا من حظر او اباحة لسائر الافعال والمعتزلة قالوا بذلك فيما لم يطلع فيه على صفة حسن او قبح ﴿ قوله واما قولي وكذلك يقول الابهري الخ ﴾ اي قوله ذلك بالمعنى لا بالنص لان عبارته ليست كذلك وان كان ذلك معناها واراد بهذا الاعتذار عن مخالفته لحكاية الامام في المحصول واتباعه لحكاية سيف الدين الآمدي لانه المناسب لقواعد الاعتزال والمأثور عنهم ثم اعتذر للامام بانه رأى قول طائفة من الشيعة المعتزلة فظنه قول جميعهم وهو ما بينه ابو الحسين في المعتمد

﴿ ترجمة الابهري ﴾

والابهري هو ابو بكر محمد بن عبد الله بن عمر بن حفص بن عمر بن مصعب بن الزبير التميمي المالكي ولد قبل التسعين ومائتين وتوفي ببغداد في شوال ٣٧٥ خمس وسبعين وثلاثمائة اخذ عنه ابو بكر الباقلاني والاصيلي واستجازه الشيخ ابن ابي زيد وكان محترما من العلماء والملوك ومدحه المعري بالقصيدة البائية التي يقول فيها

ايبسط عذري منعم ام يخصني ★ بما هو حظي من اليم عتاب

وهو رئيس المالكية في وقته بالعراق وكان مثريا كريما قال في المدارك

فنقول بموجب دليلكم (تنبيه) ★ قول من قال من الفقهاء بان الافعال قبل الشرع على الحظر او على الاباحة ليس هو موافقا للمعتزلة بل هو من اهل السنة غير انه قال ذلك لمدارك شرعية اما دليل كونها على التحريم متقدما فلقوله تعالى يسئلونك ماذا أحل لهم ومفهومه ان المتقدم قبل الحل هو التحريم وكذلك قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام ومفهومه أنها كانت قبل ذلك محرمة فدل على ان حكم الاشياء كلها كانت على الحظر واما دليل الاباحة فقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وذلك يدل على الاذن في الجميع بهذه المدارك الشرعية الدالة على الحل قبل ورود الشرائع فلو لم ترد هذه النصوص لقال هؤلاء الفقهاء لا علم لنا بتحريم ولا اباحة وتقول المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يضرنا عدم ورود الشرائع فمن ههنا افترق هؤلاء الفقهاء من المعتزلة ★ وأما قولي وكذلك يقول الابهري وابو الفرج وجماعة من المعتزلة فيما لم يطلع العقل عليه فلا شك ان

الشيخ سيف الدين قال « اختلف جماعة من المعتزلة البصريين وغيرهم في حكم ما لم يدركه العقل ضرورة ولا نظرا من الاشياء قبل الشرع فقيل بالحظر وقيل بالاباحة » وحكاه الامام فخر الدين عاما في جميع الافعال وهو مناف لقواعد الاعتزال من جهة ان القول بالحظر مطلقا يقتضي تحريم انقاذ الغريق واطعام الجائع واكساء العريان و ذلك تأباه قواعد الاعتزال . والقول بالاباحة مطلقا يقتضي اباحة القتل والفساد في الارض وذلك تاباه قواعد الاعتزال ايضا فلذلك اخترت طريق سيف الدين على طريق الامام فخر الدين لان مالم يطلع العقل على مفسدته ولا مصلحته امكن ان يكون محظورا ولا منافاة بينه وبين ايجاب ما تعلم مصالحه لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون حراما غائبا كاخذ مال الغير شاهدا او أمكن القول باباحته وليس فيه اباحة مفسدة معلومة فلا تناقض قواعد القوم بانه تصرف لا ضرر فيه على المالك الذي هو الله تعالى ولا على المنتفع الذي هو العبد فوجب ان يكون مباحا كالتنزه على بستان الغير والنظر لنهره وداره غير أني بعد وضع هذا الكتاب رايت كلام ابي الحسين في كتابه المعتمد في اصول الفقه وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد كما حكى الامام فرجعت الى طريقة الامام وقد قررت ذلك نقلا وبحثا في شرح المحصول. واجاب اصحابنا عن مدركي الاباحة والحظر المتقدمين ان من شرط القياس اتحاد باب المقيس والمقيس عليه فلا تقاس العقليات الا على العقليات والعاديات الا على العاديات والشرعيات الا على الشرعيات اما العقليات على الشرعيات او العاديات او بالعكس فلا وحينئذ نقول الحظر في مال الغير والاباحة في النظر لبستانه ان ادعيتم انهما عقليان منعناكم ذلك فانه لامدرك عندنا الا الشرع وان قلتم

وبعد موته ضعف مذهب مالك بالعراق لخروج الرآسة والقضاء عنهم الى غيرهم فقل طالبه ولما حضرته الوفاة وزع ماله على اهل الحاجة والخير من جيرانه واصحابه واعطى الباقلاني مائة وخمسين مثقالا من الذهب وحبس كتبه عليهم . الف شرح مذهب مالك والرد على من خالفه و كتاب الاصول وغير ذلك رحمه الله

﴿ ترجمة ابى الفرج ﴾

وابو الفرج هو القاضي عمر بن محمد بن عمر البغدادي المالكي المتوفى ٣٣١ احدى وثلاثين وثلاثمائة ولي قضاء طرسوس ثم قضاء بغداد ومات قتيلا وقيل من العطش وهو مسافر بالبرية بعد ان تعرض لهم الاعراب ولم يدر خبره كان فصيحا لغويا متقدما فقيها اخذ عنه الابهري والف الحاوي في الفقه واللمع في اصوله

﴿ ترجمة ابي الحسين البصري ﴾

وابو الحسين هو محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي احد ايمة المعتزلة وحذاقهم توفي في بغداد ٤٣٦ ست وثلاثين واربعمائة وكتبه نافعة محررة الف المعتمد في الاصول وهو شرح على العمد للقاضي عبد الجبار ومنه اخذ الامام الرازي كتاب المحصول والف القياس الكبير والقياس الصغير ذكرها المص في ديباجة شرح المحصول واعتمدها

﴿ قوله فائدة الاستدلال بقوله تعالى وما كنا معذبين لا يتم الا بمقدمتين الخ ﴾ اراد بهذا بيان وجه دلالة الآية على نفي التكليف قبل بعثة الرسول لانها غير ظاهرة فيه اذ غاية ما اقتضته نفي التعذيب قبل بعثة الرسول وهو لا يدل على نفي التكليف بادىء الراي لجواز ان يكون التكليف مع انتفاء العذاب على الترك او ان يكون العذاب ثابتا ولكنه لا ينزل الا بعد بعثة الرسول . وحاصل البيان الحقيقي ان نفي التعذيب استعمل مجازا في نفيي التكليف لعلاقة اللزوم اذ لو كان تكليف لاعقاب على مخالفته لكان سواء والعدم وهو غير مناسب لحكمة الله تعالى بحسب تفسير الخصم لها لان الكلام مع المعتزلة اذ من شرع شيئا لا بد ان يحيطه بما يحفظه من الاعتداء فلا جرم يثبت من نفيي التعذيب نفيي وقوع التكليف للزوم العرفي . وقرينة المجاز هي الغاية اعني قوله حتى نبعث رسولا اذ لا معنى لترتب عقاب لا يقع الا بعد البعثة لان هاته البعثة ان كانت هي سبب التكليف فقد تم المراد لنا . وان كان التكليف سابقا ولكنه لا عقاب على مخالفته بل يترتب العقاب على المخالفة بعد بعثه الرسل فغاية الامر ثبوت تكليف شبيه بالتخيير وليس هو محل النزاع اذ النزاع في ثبوت الثواب والعقاب . وان كان التكليف والعقاب ثابتين من قبل البعثة فالبعثة اذاً عبث لانها تحصيل حاصل . هذا ما يظهر في توجيه الاستدلال . واعلم ان العذاب المذكور في الآية ان كان عذاب الدنيا بالاستئصال ونحوه فنفيه نفي لوقوعه وهو المتبادر . وان كان عذاب الآخرة فنفيه بمعنى نفي تقديره فاسم الفاعل اذاً للمستقبل وقد بين المص الاشكال ووجه الاستدلال بما لا طائل تحته فقال « لاحتمال ان

هنا شرعيان سلمنا ذلك غير ان القياسين يبطلان لان المقيس حكم عقلي اذ هو ما قبل الشرائع والمقيس عليه شرعي فما اتحد الباب فلا يصح القياس (* فائدة) الاستدلال بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لا يتم الا بمقدمتين فانه لا يلزم من نفي التعذيب نفي التكليف لاحتمال ان يكون المكلف اطاع فلا تعذيب حينئذ مع ان التكليف واقع او يكون عصى غير ان العذاب قد تاخر الى بعد البعثة كما تاخر عن بعد البعثة الى يوم القيامة فلابد من مقدمتين وهما قولنا لو كلفوا قبل البعثة لتركوا عملا بالغالب فان الغالب على العالم العصيان لقوله تعالى وما وجدنا لاكثرهم من عهد وقوله تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن

يكون المكلف » اطاع الخ وهذا لا يحتمله المقام لان النفي مغيًّ بالبعثة والغاية لاحوال عامة مستفاد عمومها من حذف متعلق قوله معذبين وبه يظهر الاستغناء عن المقدمة الاولى وهي لو كلفوا لتركوا الخ لان العموم والسياق وهو ويدعو الانسان بالشر دعاءه بالخير يعينان ان المراد التعذيب على ترك ما كلفوا به لا على اصل التكليف . واما المقدمة الثانية فحاصلها لبيان الملازمة بين ترك ما كلفوا به وتعذيب الله اياهم على ذلك ليتم بذلك كون التعذيب لازما للتكليف في الجملة بواسطة كونه لازما للترك وهي غير وافية بالمراد لان مراده ان الملازمة بين الامرين معلومة من استقصاء الشريعة الدال على ان العصيان سبب العقوبة وقد يمنعه الخصم فيدعي انه سبب للعقاب بعد البعثة اما قبلها فانه سبب ترتب الذم والتعزير لان المعتزلة مع قولهم بالحسن والقبح يعترفون بان الثواب والعقاب لا يتلقيان الا من قبل الشرع ولكن ذلك لا يمنع من زجر المفسد على فساده والثناء على صلاح الصالح ولهذا يجمع اصحابنا في ردهم عليهم بين الامرين كما قال ابن الحاجب وابن السبكي « وبمعنى ترتب الثواب والعقاب آجلا والمدح والذم عاجلا شرعي » فلذلك عدلت انا في بيان وجه الملازمة الى ما يوافق عليه الخصم وهو لزوم العبث بناء على مذهبه في حكمة الله . وبعد فان هاتين المقدمتين انما يدفع بهما السند الاول للمنع وهو الذي اشار له المصنف بقوله « لاحتمال ان يكون المكلف اطاع » واما السند الثاني المشار اليه بقوله « او يكون عصى غير ان العذاب الخ » فلم يدفعه المص بشيء وقد علمت انه محط المنع فكان اجدر بالدفع . والظاهر ان المصنف استغنى عن دفعه بدفع الاول لان

الله فهذه احدى
[...]تين . الثانية انهم لو
[...]ا لعوقبوا عملا بالاصل
[...]لاصل ترتيب المسبب
[...]ببه والعصيان سبب
[...]ية فتترتب عليه فتنتظم
[...]رتان هكذا لو كلفوا
[...]ا ولو تركوا لعذبوا
[...]اب لازم التكليف
[...]م اللازم لازم فانتفاء
[...]م الاخير يقتضي انتفاء
[...]م الاول كما ان انتفاء
[...] الشرط يقتضي انتفاء
[...]وط فلذلك يلزم من
[...] العذاب قبل البعثة
[...] التكليف قبل البعثة
[...] معنى قولي نفي التعذيب
[...]لبعثة فينتفي ملزومه
[...]ن قولي محل الضرورة

حاصل المنع بسنديه مبني على جعل نفي التعذيب حقيقة بناء على الظاهر فاما تبين بالمقدمتين انه مجاز في نفي التكليف علم ان الغاية وهي حتى نبعث رسولا ليست غاية للتعذيب حتى يرد عليها ذلك السند الثاني بل هي غاية للتكليف وعليه فلا تحتمل كون المراد تقدير العذاب قبل البعثة ولا يظهر الا بعد البعثة . ولذلك عدلت انا عن تقرير كلام المص الى بيان كون المراد من نفي التعذيب المجاز عن نفي التكليف وجعلت الغاية قرينة لاني رايت ذلك افصح عن المراد واسرع في اثبات المانع من اول الامر واوفق بشرط كون الدفع موافقا لمذهب المانع ووكات بيان الملازمة الى مقدمتي المصنف والى ما هو شائع في عرف الشرع والله اعلم

الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق

الحق هو الثابت الذي لا ينكر اوضوح حجة او تبين اهلية او حاجة فحق الله علينا اعترافنا له بما هو ثابت له من صفات الكمال وهو معنى العبادة المذكور في الحديث مقتصرا عليه المذيل بان لا يشركوا وحق العباد على العباد رعي مصالحهم لتبين احتياجهم ثم يطلق حق الله على امتثال اوامره لانه اهل لان يمتثل وان لم يكن له فيما امر حاجة او منفعة كما قال ان تكفروا فان الله غني عنكم وقال لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم فان كان الذي امر به او نهى عنه لحفظ مصلحة خاصة باحاد البشر سمي ذلك حق العبد نظرا الى كونه لو اسقطه لسقط وان كان لحفظ مصلحة عامة او مصلحة من لا يدفع عن نفسه كالميت والصغير والمجنون والغائب والبهيمة والمحتاج سمي حق

مورد الطباع وليس محل النزاع ان العقل انما ادرك حسن الاحسان من جهة انه ملائم للطبع لا من جهة انه يثاب عليه وقبح الاساءة من جهة منافرتها للطبع لا من جهة انه يعاقب عليها والضرورة حينئذ انما هي في مورد الطباع الذي هو الملائمة والمنافرة لا في صورة النزاع الذي هو الثواب والعقاب

(الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق فحق الله تعالى امره ونهيه وحق العبد مصالحه والتكاليف على ثلاثة اقسام حق لله تعالى فقط كالايمان وحق للعبد فقط كالديون والاثمان وقسم اختلف فيه هل يغلب عليه حق الله تعالى او حق العبد كحد القذف ومعنى حق العبد المحض انه لو اسقطه لسقط والا فما من حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى وهو امره تعالى بايصال ذلك الحق الى مستحقه)

هذا هو تفسير الحقوق باعتبار

اصطلاح العلماء فاذا قالوا الصلاة حق لله تعالى انما يريدون انها واجبة ولم يريدوا صورة الفعل وقد ورد في الحديث الصحيح ما يرد هذا وهو ان السائل سال رسول صلى الله عليه ﴿ ١١٢ ﴾ وسلم فقال ما حق الله على عباده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعبدوه ولا يشركوا به شيأ قال فما حق العباد على الله قال اذا فعلوا ذلك ان لا يعذبهم ففسر حق الله تعالى بفعلهم لا بامره تعالى بذلك الفعل فقال ان يعبدوه فيحتمل ان يكون اراد عليه الصلاة والسلام العبادة من حيث هي مامور بها وهو الظاهر لان الفعل لو وقع ولم يقصد به هذا لم يكن عبادة فلا بد في العبادة ان يقصد بها امر الله تعالى وامتثاله . ويحتمل ان يكون حذف الامر وهو مراده تقديره حقه تعالى امره بان يعبدوه ولا يشركوا به شيأ فحذف الامر وحرف الجر او يكون عبر بالعبادة عن المتعلق بها وهو الامر . مجازا لا لانه حذف الامر واختلف العلماء في حد القذف فقيل هو حق للعبد لانه جناية على عرضه . وقيل حق لله تعالى كما تقول في الاعضاء ان حفظها هو حق لله تعالى كذلك الاعراض ولو اذن احد في عضو من اعضائه لم يصح اذنه . والقول الثالث الفرق بين ان يصل الى الامام فيغلب حق الله تعالى لوصوله لنائبه وان لم يصل الى الامام كان حقا للعبد فيصح اسقاطه

(الفصل التاسع عشر في العموم والخصوص والمساواة والمباينة واحكامها الحقائق كلها اربعة اقسام اما متساويات

الله لانه الموصي بحفظه وبالعقاب على غصبه بحيث لا يسقط ابدا فالاحكام الراجعة الى الضروريات كلها والى الحاجيات العامة هي حقوق الله والاحكام الراجعة الى الحاجيات الخاصة او الى التحسينات هي حقوق العباد وقد يجتمعان فيما هو تعد على شخص يرجع الى استخفاف بالنظام واحتقار النوع كالقتل والقذف فاذا سقط حق العبد فيه بقي حق الله كالتغريب والضرب في قتل العمد عند العفو وتفصيل ذلك في تعاريع المعاملات . وانما زدت والمحتاج في بيان من حقه يرجع الى حق الله لادخال تحريم الربا فانه لا يجوز بحال ولو رضي المستربي لان الله حرمه لحفظ حق المحتاج المضطر الذي قد يظهر انه راض مختار ولكن الحمى اضرعته كما قال المثل فلا يصح اسقاطه حق ماله سدا للذريعة ولذا قال ابو بكر الصديق لابي رافع رضي الله عنهما ان احللته انت فان الله لا يحله كما اشار له المصنف في الفرق الثاني والعشرين واما ذكر حق العبد على الله في الحديث فهو مشاكلة او اراد الحق الشرعي بمقتضى وعد الله وفضله كما قال المازري في المعلم

الفصل التاسع عشر

في العموم والخصوص والمساواة

اي في النسبة بين المفهومين الكليين باعتبار تصادقهما في الخارج فليس المراد من العموم والخصوص هنا ما يراد به عند اهل الاصول لان مراد اهل الاصول من الاعم ما هو جنس او نوع لغيره فالمفهوم بين

وهما اللذان يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه كالرجم وزنا المحصن . واما متباينان وهما اللذان لا يجتمعان في محل واحد كالاسلام والجزية . واما اعم مطلقا واخص مطلقا وهما اللذان يوجد احدهما مع وجود كل افراد الآخر من غير عكس كالغسل والانزال المعتبر فان الغسل اعم مطلقا والانزال اخص مطلقا واما كل واحد منهما اعم من وجه واخص من وجه وهما اللذان يوجد كل واحد منهما مع الآخر وبدونه كحل النكاح مع ملك اليمين فيوجد حل النكاح بدون ملك اليمين في الحرائر ويوجد الملك بدون حل النكاح في موطوآت الآباء من الاماء . ويجتمعان معا في الامة التي ليس فيها مانع شرعي فيستدل بوجود المساوي على وجود مساويه وبعدمه على عدمه وبوجود الاخص على وجود الاعم وبنفي الاعم على نفي الاخص وبوجود المباين على عدم وجود مباينه ولا دلالة في الاعم من وجه مطلقا ولا في عدم الاخص ولا وجود الاعم) دليل الحصر ان المعلومين اما ان يجتمعا اولا الثاني المتباينان والاول لا يخلو اما ان يصدق كل واحد منهما في جميع موارد الآخر اولا الاول المتساويان والثاني ان صدق احدهما في كل موارد الآخر من غير عكس فهو الاعم مطلقا والا فهو الاعم من وجه والاخص من وجه ومثلتها بهذه المثل الفقهية لانها اقرب لطلبة العلم وامثلها ايضا بالموارد العقلية : فالمتساويان كالانسان والضاحك بالقوة لزوم وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه فلا انسان الا وهو ضاحك بالقوة ولا ضاحك بالقوة الا وهو انسان ونعني بالقوة كونه قابلا له ولو لم يقع ويقابله الضاحك بالفعل وهو المباشر للضحك . والمتباينان كالانسان والفرس فالمو انسان ليس بفرس وما هو فرس ليس بانسان فيلزم من صدق احدهما على محل عدم صدق الآخر والاعم مطلقا كالحيوان والانسان فالحيوان صادق في جميع افراد الانسان ولا يوجد الانسان بدون الحيوان البتة . والاعم من وجه ضابطه انهما يجتمعان في صورة وينفرد كل واحد منهما بصورة كالحيوان والابيض فان الحيوان وجد بدون الابيض في السودان ووجد الابيض بدون الحيوان في الجير والحجر الابيض والثلج واجتمعا معا في الحيوانات البيض فلا يلزم من وجود الابيض وجود الحيوان ولا من وجود الحيوان وجود الابيض ولا من عدم احدهما عدم الآخر فلا جرم لا دلالة فيه مطلقا لا في وجوده ولا في عدمه بخلاف الاعم مطلقا يلزم من عدم الحيوان عدم الانسان ومن وجود الانسان الذي هو الاخص وجود الحيوان ولا يلزم من عدم الاخص عدم الاعم لان الحيوان قد يبقى موجودا في الفرس وغيره من انواعه ففائدة هذه القاعدة الاستدلالات ببعض الحقائق على بعض وتمثيلي المتساويين بالرجم وزنا المحصن بناء على ان اللائط لا يرجم اما لو فرعنا على انه يرجم كان الرجم اعم من الزنا عموما مطلقا كالغسل والانزال المعتبر فان الغسل اعم مطلقا لوجوده بدون الانزال في انقطاع دم الحيض والتقاء الختانين وغير ذلك من اسباب الغسل

الاعم والاخص متحد ومراد المناطقة منه وهو المذكور هنا التصادق بين المفهومين المختلفين الا ترى ان العموم والخصوص الوجهي ينفرد فيه الاخص عن الاعم في بعض الجهات ولا يجوز انفراد الاخص الاصولي عن اعمه

الفصل العشرون في المعلومات

يريد بيان النسبة بين معلومين فاكثر من حيث التحقق وعدمه وهذه الحقائق واضحة ثم قد تكون نسبة الضد للنقيض كنسبة فرد

(الفصل العشرون في المعلومات . المعلومات كلها أربعة اقسام نقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه . وخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة واللون . وضدان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع الاختلاف في الحقيقة كالسواد والبياض . ومثلان وهما اللذان لا يجتمعان

ويمكن ارتفاعهما مع التساوي في الحقيقة كالبياض والبياض) دليل الحصران المعلومين اما ان يمكن اجتماعهما اولا فان امكن فهما الخلافان. وان لم يمكن فاما ان يمكن ارتفاعهما اولا الثاني النقيضان. والاول لا يخلو اما ان يختلفا في الحقيقة اولا الاول الضدان. والثاني المثلان (سؤال) كيف يقال في حد الضدين انهما يمكن ارتفاعهما والحركة والسكون ضدان ولا يمكن ارتفاعهما عن الجسم. ﴿ ١١٤ ﴾ والحياة والموت لايمكن ارتفاعهما عن الحيوان. والعلم والجهل لا يمكن ارتفاعهما عن الحي (جوابه) ان امكان الارتفاع أعم من امكان الارتفاع مع بقاء المحل فنحن نقول يمكن ارتفاعهما من حيث الجملة وهما ممكنا الرفع مع ارتفاع المحل فقيل لا متحرك ولا ساكن ولا من العالم حي ولاميت ولا عالم ولا جاهل فصح الحد (فائدة) الخلافان قد يتعذر ارتفاعهما لخصوص حقيقة غير كونهما خلافين كذات واجب الوجود سبحانه مع صفاته وقد يتعذر افتراقهما كالعشرة مع الزوجية خلافان ويستحيل افتراقهما والخمسة مع الفردية والجوهر مع الاكوان وهو كثير ولا تنافي بين امكان الافتراق والارتفاع بالنسبة الى الذات وتعذر الارتفاع بالنسبة الى أمر خارجي عنهما (فائدة) حصر المعلومات كلها في هذه الاربعة الاقسام حتى لا يخرج منها شيء الا ما توحد الله تعالى به وتفرد به فانه ليس ضد الشيء ولا نقيضا ولا مثلا ولا خلافا لتعذر الرفع وهذا حكم عام في ذاته تعالى وصفاته العلى لتعذر رفعها بسبب وجوب وجودها

الماهية فيعبر عنه بمساوي النقيض ويأخذ احكام النقيض كالسكون مع الحركة وكذلك ايضا الخلاف كالخمسة مع الفردية وهذا ملاك جواب السؤال والفائدة ﴿ قوله والجوهر مع الاكوان الخ ﴾ هي عند المتكلمين الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهي التي ينحصر فيها العرض عند المتكلمين لانكارهم المقولات كلها الا الاين وحصرهم الاين في الاكوان وفسروها بانها حصول الجوهر في الحيز فهي من حيث الماهية خلاف الجوهر لكنها ملازمة له لا يعرو عن واحد منها

الباب الثاني في معاني حروف

كنا اشرنا في باب الدليل الى السبب الذي دعا اهل الاصول لذكر امثال هاته المباحث في كتبهم. ولقد كان علم العربية في الازمان التي دون فيها علم الاصول علما غير شائع فلما تقلص في زمن المجتهدين الذوق العربي احتاجوا الى ادخال كثير من مهم علم العربية الى علمهم ومن ذلك مباحث الحروف ولائمة الاصول في ذكر معانيها سبق. قال ابن فارس في كتابه المسمى «بالصاحبي» في اصول اللغة باب الكلام في حروف المعنى رايت اصحابنا الفقهاء يضمنون كتبهم في اصول الفقه حروفا من حروف المعاني وما ادري ما الوجه في اختصاصهم

(الباب الثاني) (في معاني حروف يحتاج اليها الفقيه. الواو لمطلق الجمع في الحكم دون الترتيب في

اياها دون غيرها الخ وقد اغني الله الان عن تتبع ذلك بما لخصه علماء العربية وسهل الله تعلمه مع تعاطي العلوم الفقهية وانما نريد ان ناخذ من هذا الباب دقائق يهم تحقيقها ويخفى طريقها ﴿ قوله لنا قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة الخ ﴾ لعل القائل بالترتيب قاله في خصوص الاخبار اما الاوامر فترتيبها لفظي اذ ليس لها خارج توافقه فالترتيب فيها ترتيب اللفظ فتامل ﴿ قوله نموت ونحيا الخ ﴾ قاله الدهريون التناسخيون فهم يعتقدون ان الارواح في الدنيا محصورة لا تزيد ولا تنقص وانما الحياة مخالطة الروح للجسد والموت انتقالها لغيره فلا تعارض حكاية اعتقادهم القول بالترتيب لان الذي ارادوا اثباته هو رجوع الارواح بعد الموت ﴿ قوله احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم بئس الخطيب انت الخ ﴾ محل الحجة فيه انه عابه لما عدل عن العطف الى الجمع لان العطف يفيد الترتيب وجمع الضمير لا يفيده وحاصل جوابه عنه ان الترتيب يحصل من التقديم الذكري لا من الواو ولعل استفادة ذلك هي النكتة في الفصل بين المتعاطفين بقوله تعالى وامسحوا برءوسكم بين قوله وايديكم الى المرافق وقوله وارجلكم الى الكعبين تنبيها على تاخير غسل الرجلين وبه يظهر وجه لوم عمر رضي الله عنه الشاعر لانه خالف حق التقديم ﴿ قوله كفى الشيب والاسلام الخ ﴾ عجز بيت من طالع قصيدة طويلة بديعة لسحيم وقبله . عميرة ودع ان تجهزت غاديا ــ

﴿ ترجمة سحيم ﴾

وسحيم اسمه حية وهو عبد لبني الحسحاس وبهذا الوصف اشتهر بين

الزمان ، قال جماعة من الكوفيين انها للترتيب * لنا قوله تعالى « ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى وقولوا حطة وادخلوا الباب والقصة واحدة فلو كانت للترتيب لزم التناقض وهو محال وقوله تعالى حكاية عن كفار العرب وقالوا ماهي الاحياتنا الدنيا * نموت ونحيي وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم فلو كانت للترتيب لكانوا معترفين بالحياة بعد الموت والبعث وليس كذلك . وقيل في هذه الآية ان المراد تموت كبارنا وتولد صغارنا فنحيا فلايلزم الاعتراف بالبعث على القول بالترتيب والظاهر من اللفظ هو القول الاول وان مرادهم نحيا ونموت والواو لاتفيد الترتيب ولان الواو وقد تدخل فيما لا يمكن الترتيب فيه كقولنا تضارب زيد وعمرو ولا ترتيب في ذلك فدل على انها ليست للترتيب * احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام « بئس الخطيب انت » لما قال الخطيب من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى وامره بان يقول ومن يعص الله ورسوله فقد غوى ولولا ان الواو للترتيب لما كان بين اللفظين فرق ولما سمع عمر رضى الله عنه الشاعر يقول

* كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا * قال له لو قدمت

الاسلام على الشيب لاجزتك . ولولا انها للترتيب لما كان بينهما فرق والجواب عن الاول ان الترتيب له سببان اداة لفظية وحقيقة زمانية فاللفظية نحو الفاء وثم والحقيقة الزمانية هي ان اجزاء الزمان مرتبة بذاتها فلا يقع الحال قبل الماضي ولا المستقبل قبل الحال ولا حين الا قبل حين بعده وبعد حين قبله واجتماع ﴿ ١١٦ ﴾ الازمان محال فاذا كانت اجزاء الزمان مرتبة هكذا بعضها قبل بعض والواقع في المرتب مرتب وفي السابق سابق على الواقع في اللاحق . فالمنطوق به اولا متقدم لتقدم زمانه على المنطوق به آخرا لتاخر زمانه . ولذلك انا نقدم المفعول على الفاعل لشرفه بالحقيقة الزمانية فقط فنقول انشد النبي حسان ابن ثابت ولا لفظ مرتب ههنا بل الزمان فقط . اذا تقرر هذا فنقول اذا قال الخطيب ومن يعص الله ورسوله حصل الترتيب بالحقيقة الزمانية عندنا والحجة عتب الخطيب عند عدمها فلم قلتم ان الترتيب لاداة لفظية بل لما ذكرنا وهو مجمع عليه وما ذكرتموه مختلف فيه واضافة كلام الشارع المتفق عليه اولى وهو الجواب عن الثاني (*فائدة) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب فما الفرق وما الجواب : الجواب من وجهين احدهما

اهل الادب كان عبداً نوبيا اشتراه بنو الحسحاس بطن من بني اسد فنشأ في الجاهلية وادرك الاسلام فاسلم وقد تمثل النبي صلى الله عليه وسلم بهذا العجز من بيته . وكان حلو الشعر كثير النسيب فاحشه كثير المحادثة للنساء ووصف مجالسه معهن وتوفي في خلافة عثمان رضي الله عنه مات قتيلا قتله مواليه غيرة على بعض نسائهم لقوله فيها

واقد تحدر من جبين فتاتكم ❊ عرق على جنب الفراش وطيب

وهو احد شعراء ثلاثة اشتهر كل منهم بلقب سحيم والآخران هما سحيم بن وثيل القائل . انا ابن جلا وطاع الثنايا البيت . وسحيم بن الافرع التميمي شاعر اسلامي ﴿ قوله فائدة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم الخ ﴾ المعروف حديث البخاري ومسلم ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان ان يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما وان يحب المرء لا يحبه الا لله وان يكره ان يعود في الكفر كما يكره ان يقذف في النار ووجه الاشكال انه صلى الله عليه وسلم استعمل في كلامه ما عاب به الخطيب من الجمع في ضمير واحد فمن العلماء من قدر وجه نهي الخطيب بما فيه من تشريك الضمير الموهم التسوية تعظيما لله وعليه كلام القاضي عياض في الاكمال ومنهم من راى سبب ذلك هو اختصار الضمير وشان الخطبة البسط بدليل اتيانه صلى الله عليه وسلم بمثله في

ذكره الشيخ عز الدين ابن عبد السلام قدس الله روحه فقال : ان منصب الخطيب حقير قابل الزلل فاذا نطق بهذه العبارة قد يتوهم فيه لنقصه انه انما جمع بينهما في الضمير لانه اهمل الفضل بينهما والفرق

غير خطبة بل في مقام التعليم والى هذا مال النووي. والمصنف ذكر وجهين آخرين كلاهما ضعيف اما الاول وهو الاحتقار في جانب الخطيب الذي نقله عن عز الدين ابن عبد السلام فهو راجع الى ان وجه النهي المحافظة على دين الخطيب من الطعن فيكون وجه ذمه انه لم يعرف واجب التوقي مما يجر الى الطعن او اللمز وهذا من اهم وظائف الخطباء وقد اشار عياض في الاكمال الى مثل هذا الجواب باجمال ويضعفه ان الخطيب من جهة اخرى لا يتلقى كلامه بالقبول ما لم يوافق الدليل فلا يوهم كلامه المساواة اما كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فيوهمها فربما كان كلامه مما يجرئ امثال هذا الخطيب على الاعتذار بمثله. واما الجواب الذي ذكره عن بعض الفضلاء ففاسد لانا لم نعهد في الاستعمال ان توحيد الجملة يسوغ الاضمار وتكريرها يوجب الاظهار لان المقام للاضمار متى علم المعاد في الكلام سواء تكررت الجملة ام انفردت والعدول عن الظاهر يحتاج الى نكتة في الامرين كما يعرف من البلاغة. واذا لم يغن الجوابان في دفع الاشكال شيئا فقد تعين علينا ان ندفعه وذلك بان العدول عن الجمع بالضمير الى العطف موذن بغرض يستلفت المتكلم اليه ذهن المخاطب كما في العدول عن التثنية الى العطف في قول الفرزدق يرثي محمد بن يوسف الثقفي اخا الحجاج ومحمد بن الحجاج وقد ماتا في يوم واحد

ان الرزية لارزية مثلها ★ فقدان مثل محمد ومحمد

ومن شان الخطيب اللبيب ان يتنبه لامثال هاته الدقائق فكان من حقه ان يقول ومن يعص الله ورسوله لينبه على ان معصية الله هي العظمى وان معصية الرسول ان كانت في التشريع فهي مثلها لانها معصية الله

والفرق فلذلك امتنع لما فيه من ايهام التسوية ومنصب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية الجلالة والبعد عن الوهم والتوهم فلا يقع بسبب جمعه عليه الصلاة والسلام ايهام التسوية. وثانيها ذكره بعض الفضلاء فقال كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم جملة واحدة وتقدم الظاهر من الجملة الواحدة يبعد استعمال الظاهر موضع الضمير بل الضمير هو الاحسن وكلام الخطيب جملتان احداهما مدح والاخرى ذم فلذلك حسن منه استعمال الظواهر مكان المضمرات (والفاء للتعقيب والترتيب والتسبب لحو سها فسجد) قال الامام فخر الدين الفاء للتعقيب

في الحقيقة وان كان العصيان في غير التشريع وكان امره جازما فعصيانه من الجفاء والغواية لا يذانه برقة الديانة وضعف احترام الرسول وهو لا ينطوي عليه قلب ملىء ايمانا . وان كان امره اشارة على غير وجه جازم فلا ضير في عدم امتثاله ولذلك لما كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم بريرة لتراجع زوجها مغيثا قالت : اتامرني يارسول الله فقال بل اتشفع فقالت لا حاجة لي به ولم يابها رسول الله صلى الله عليه وسلم . فمن ترك هذا التنبيه كان مذموما لما فاته من الاشارة اللطيفة . اما حديث احب اليه مما سواهما فانما سوغه ان السواية ليست امرا متفاوتا في جنب الله ورسوله بل هي متواطي فليس في العدول عن جمع الضمير الى العطف فيه شيء زائد على ما في الاضمار فترجح الاضمار بكونه الاعتبار المناسب ولا مقتضي للعدول عنه هذا خلاصة مالاح لي في الجواب ، وبه تندفع التوقفات التي عرضت لذوي الالباب ، فابقت الاشكال بعد طول البحث وراء حجاب ، وهذا الخطيب الذي جرى ذكره قيل هو ثابت بن قيس بن شماس الصحابي خطيب الانصار . وقيل هو عدي بن حاتم الطاءي

بحسب الامكان احترازا من من قولهم دخلت بغداد فالبصرة فانه اذا كان بينهما ثلاثة ايام فدخل بعد الثلاثة فهذا تعقيب عادة او بعد خمسة او اربعة فليس بتعقيب ولا يشترط في تعقيب دخول البصرة ان يكون يليه بالزمن الفرد فذلك مستحيل فلا يكون الوضع له . وقولنا

ترجمة عز الدين

وعز الدين ابن عبد السلام هو عبد العزيز بن عبد السلام الشافعي الشامي ثم المصري ولد سنة ٥٧٧ سبع وسبعين وخمسمائة وتوفي سنة ٦٦٠ ستين وستمائة كان اماما قدوة واسع العلم شديدا في الحق نشأ بالشام الى اثناء ايام الصالح اسماعيل الملقب بابي الجيش فلما استغاث اسماعيل

بالافرنج واعطاهم مدينة « صفد » فانكر عليه الشيخ عز الدين والشيخ ابن الحاجب وتركا الدعاء له غضب السلطان منهما فخرجا الى الديار المصرية سنة ٦٣٩ فاولاه سلطانها الملك الصالح ايوب القضاء بها وخطابة جامع عمرو بن العاص فاتفق ان استاذ دار السلطان فخر الدين بن شيخ الشيوخ اتخذ بناء فوق مسجد بمصر فامر عز الدين بهدمه واستعفى من القضاء فاولاه السلطان بعد ذلك تدريس الصالحية وبها درس ونفع واخذ عنه جلة الاعلام مثل الشهاب القرافي والف كتبا كثيرة اهمها القواعد الكبرى في الفقه والاصول ومجاز القرآن . والفتاوي المصرية . ورسائل مستقلة في اغراض حققها . وله تفسير مختصر رحمه الله ﴿ قوله نحو من دخل داري فله دينار الخ ﴾ لان وجود الفاء دليل السببية والتعليق بخلاف العكس لجواز كون من موصولة وله دينار خبر واما دخول الفاء في خبر المبتدا فقليل جدا فلا يكون احتمالا وان كان الموصول قريبا من الشرط في الاستعمال . واما قوله في نحو ان دخلت الدار فانت طالق انه لو حذف الفاء طلقت في الحال فغريب لان وجود الشرط دليل على ان ما بعده جزاء وحذف الفاء من جواب يستحقها لا ينافي الشرطية وقد بين المص وجهه بانه يعد منقطعا عن الاول فيكون الشرط معدولا عنه وتعارضه قاعدة ان اعمال الكلام خير من اهماله الا اذا الغيت هذه القاعدة هنا لمعارضتها بقاعدة الاحتياط والتشديد في امر النكاح والعتق ﴿ قوله وقد تستعمل لتراخي الرتب الخ ﴾ ذلك خاص بعطفها للجمل كما صرح به الامام المرزوقي في شرح قول جعفر بن علبة الحارثي من الحماسة

ولا يكشف الغماء الا ابن حرة ☆ يرى غمرات الموت ثم يزورها

للتعقيب احتراز من ثم فانها للتراخي والتسبب كما في قولنا سها فسجد وسرق فقطع وزنا فرجم اي هذه المقدمات اسباب لما بعدها والدليل على انها للترتيب انها يجب دخولها في جواب الشرط اذا كان جملة اسمية نحو من دخل داري فله دينار قال النحاة لو لم يقل فله بل قال له بغير فاء لكان اقرارا بالدينار ولزمه دفعه له ولم يكن تعليقا للدينار على دخول الدار وكان الشرط المتقدم يبقى لغوا بغير جواب وكذلك ان دخلت الدار فانت طالق او فانت حر لو حذف الفاء طلقت وعتق العبد في الحال لان الموجب لتعليق الطلاق انما هو الفاء في الجملة الاسمية فاذا عدمت انقطع الكلام عما قبله فصار انشاء لا تعليقا من حيث دلالة اللفظ لا من حيث الارادة والقتيا فاذا كانت الفاء هي التي ترتب دل على على انها للترتيب (وثم للتراخي) هذا حقيقتها فتقتضي ان ما بعدها وقع بعد ما قبلها وبينهما فترة بخلاف الفاء . وقد تستعمل لتراخي الرتب دون الزمان من باب مجاز التشبيه كقوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فرتبة الايمان متراخية في العلو

والشرف عن رتبة الاطعام والاعتاق المتقدمين عليه فلذلك دخلت ثم وكذلك قوله تعالى « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » فان السجود وان وقع اولا لكن رتبته كانت اشرف فرتبته متراخية وكذلك قول الشاعر
ان من ساد ثم ساد ابوه ☆ ثم قد ساد قبل ذلك جده. مابعد ثم هو قبل غير ان المقصود هو التراخي في الرتب فيقصد ان اباه كان اعظم رتبة منه وجده كان اعظم رتبة من ابيه فهذا المحسن للفظ ثم (وحتى والي للغاية) نحو بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة او سرت حتى دخلت مكة واختلف العلماء في ابتداء الغاية وانتهائها هل يندرجان في المغيا ام لا على اربعة اقوال ثالثها الفرق بين ان تكون الغاية من الجنس فتندرج او لا فلا تندرج فان كان المبيع رمانا والشجرتان رمانتان اندرجتا والا فلا . الرابع الفرق بين ان يكون الفصل بينهما امرا حسيا كما في قوله تبارك وتعالى « ثم اتموا الصيام الى الليل » فلا يندرج لان الظلام متميز عن النهار بالبصر اولا فيندرج كما في قوله تعالى « وايديكم الى المرافق » فهذه الاربعة اقلها في انتهاء الغاية واما ابتداؤها فلا انقل فيه الاقولين (فائدة) المغيا لابد ان يتكرر قبل الغاية بعد ثبوته فاذا قلت سرت الى مكة من مصر فلا بد ان تثبت حقيقة السير قبل مكة ويتكرر قبلها اماما لا يتكرر فلا تتصور فيه الغاية فلذلك قال بعض علماء الحنفية

ان العامل في قوله تعالى « الى المرافق » ليس هو اغسلوا ايديكم لان غسل اليد لا يثبت الا بعد غسل المرافق لان اليد اسم لها من الابط الى الاصابع وغسل هذا لا يثبت قبل المرافق فضلا عن تكرره بل الثابت قبل المرفق بعض اليد فيكون تقدير الآية اغسلوا ايديكم واتركوا من آباطكم الى المرافق فالى المرافق غاية للترك لا للغسل والترك ثبت قبل المرفق وتكرر الى المرفق وتفرع على هذا ان الغاية لا تدخل في المغيا فلا تدخل المرافق في الترك فيغسل مع المغسول وهذا بحث حسن (فائدة) حكاية العلماء الخلاف في اندراج انتهاء الغاية ينبغي ان يحمل على الى دون حتى بسبب تضافر نقول النحاة على ان حتى لها شروط ان يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وداخلا في حكمه وآخر جزء منه او متصلا به فيه معنى التعظيم او التحقير فنصوا على اندراج ما بعدها في الحكم فما بقي لدخول الخلاف في اندراجه معنى بل يندرج ليس الا ويحمل الخلاف على الى فانه ليس فيها نقل يعارضنا (وفي للظرفية والسببية نحو قوله صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل) كونها للسببية أنكره جماعة من الادباء والصحيح ثبوته فان النفس ليست ظرفا للابل. وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الاسراء فرايت في النار امرأة حميرية عجل بروحها الى النار لانها حبست هرة حتى ماتت جوعا وعطشا فدخلت النار فيها. معناه بسببها لانها ليست في الهرة ومنه احب في الله وابغض في الله اي احب بسبب طاعة الله وابغض بسبب معصية الله (واللام

وتلا على ذلك آية . ثم كان من الذين امنوا ولا شك انه يريد من عطف الجمل التي لم يقصد تشريكها في حكم الاعراب اعني ان يكون المراد من الجملة المعطوفة الابتداء لا العطف على محل ما قبلها وذلك بتمام الكلام من الاولى والترقي الى ما بعدها لان ذلك هو الصالح بقصد مجرد ترتيب الاخبار والاوفق بالمثالين اللذين ذكرهما . اما المعطوف على المحل فكالمفرد كما تقرر في البلاغة ولا تفارق فيه ثم حينئذ معنى المهلة فاما الآية التي ذكرها المصنف فلا شاهد فيها لان المراد خلق الجنس وهو خلق آدم على التحقيق على حد هو الذي خلقكم من طين واما البيت الذي ذكره فقد ذكره ابن عصفور واجاب عنه : بان مراد الشاعر ان سيادة الممدوح هي التي جرت السيادة لابيه ثم لجده فثم فيه على اصلها على ان في بيت

التملك نحو المال لزيد والاختصاص نحو هذا ابن لزيد والاستحقاق نحو السرج للدابة والتعليل نحو هذه العقوبة للتاديب وللتاكيد نحو ان زيدا لقائم وللقسم نحو قوله تعالى لنسفعا بالناصية ﴾ ضابط التمليك ان يضاف ما يقبل الملك لمن يقبله فيفيد الملك ومنه قلنا العبد يملك لقوله عليه الصلاة والسلام من باع عبدا وله مال والمواطن في ذلك ثلاثة موطن لا يقبل الملك نحو المال للجمل وموطن يقبل الملك وهو معين نحو المال لزيد فيفيد الملك في الثاني اجماعا ﴿ ١٢١ ﴾ وعدمه في الاول اجماعا وموطن غير معين نحو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية فمن لاحظ قبول النوع للملك قال اللام للملك ومن لاحظ عدم التعيين وعدم الحصر وقال تمليك غير المحصور لا يتصور، جعلها للاختصاص فلوا حد والعدد المحصور متفق عليهما في افادة الملك وغير المحصور مختلف فيه وقولنا في الاختصاص هذا ابن زيد اولى من قولنا اب لزيد فان الاب لا يلزم اختصاصه بهذا الابن فقد يكون له اولاد أخر واما الابن فلا يكون له الا أب واحد والفرق بين الاستحقاق والاختصاص ان الاستحقاق اخص فان ضابطه ماشهدت به العادة كما شهدت للفرس بالسرج والحمار بالبرذعة والدار بالباب فهذا هو الاستحقاق وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة فانه ليس من لوازم البشر ان يكون له ولد كما تقول في الفرس مع السرج (والباء للالصاق نحو مررت بزيد والاستعانة نحو كتبت بالقلم والتعليل نحو سعدت بطاعة الله والتبعيض عند بعضهم وهو منكر عند بعض ائمة اللغة) بقي المصاحبة نحو خرج زيد بثيابه وبمعنى في نحو سكنت بمصر * والقائلون بالتبعيض اشترطوا ان تكون مع فعل يتعدى بنفسه * حتى لا تكون للتعدية * وزعموا ان من ذلك قوله تعالى وامسحوا برءوسكم فان العرب تقول مسحت راسي و مسحت براسي فلم يبق فرق الا التبعيض وليس كذلك بل تقول مسح له مفعولان يتعدى لاحدهما بنفسه والآخر بالباء ولم تخير العرب بين المفعولين في هذه الباء بل عينتها لما هو آلة المسح فاذا قلت مسحت يدي بالحائط

الحماسة بحثا لي ذكرته في شرحي على ديوان الحماسة ﴿ قوله والقائلون بالتبعيض اشترطوا الخ ﴾ ممن قال به الاصمعي وابن مالك وتمسكوا بقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله اي منها والظاهر ان معنى الباء في الاية اما السببية على ابقاء يشرب بمعناه او على تضمين يشرب معنى يروى وفيه فائدة بيان ان الشرب منها سبب الري واما كما جعل صاحب الكشاف يشرب بمعنى شرب الخمر وان العين يمزجون بها شرابهم بحذف مفعول يشرب لعلمه من قوله ان الابرار يشربون من كاس ﴿ قوله حتى لا تكون للتعدية الخ ﴾ باء التعدية هي التي تعدي الفعل القاصر من الفاعل الى مفعول على معنى الايقاع مثل الهمزة كقولهم ذهب الله بنورهم اي اذهبه وليس المراد التي يتعدى بها الفعل للمجرور لان كل حرف جر يعدي الفعل . وبهذا تعلم ان قول المصنف آخر التقرير فتتعين الباء فيها للتعدية سهو اذ الباء على تقريره للآلة ﴿ قوله وزعموا ان من ذلك قوله وامسحوا برءوسكم الخ ﴾ فيكون المطلوب مسح بعض الراس وحاصل جواب المصنف عنه بالمعارضة وهي ان ما قالوه في وجود الفرق صحيح في الجملة لكن الفرق بصورة اخرى ولم يقصد المص بهذا اثبات مذهب مالك رحمه

فالرطوبة الممسوحة على يدك والحائط هو الالة التي ازلت بها عن يدك واذا قلت مسحت الحائط بيدي فالشيء المزال هو على الحائط ويدك هي الآلة المزيلة وكذلك مسحت يدي بالمنديل المنديل آلة والمنديل بيدي فالتنظيف انما وقع في المنديل لا في يدك هذه قاعدة عربية ولم تخير العرب في ذالك ﴿ ١٢٢ ﴾ وحيث قالت العرب مسحت رأسي فالشيء المزال انما هو عن الرأس وحيث قالت براسي فالشيء المزال عن غيرها وقد ازيل بها ولنا قاعدة اخرى اجماعية وهي ان الائمة اجمعت على ان الله تعالى لم يوجب علينا ازالة شيء عن رءوسنا ولا عن جميع الاعضاء بل اوجب علينا ان تنقل رطوبة ايدينا لرءوسنا وجميع اعضاء الوضوء وعلى هذا يتعين ان يكون الراس آلة مزيلة عن غيرها لانها مزال عنها فتتعين الباء فيها للتعدية لان العرب لا تعدي مسح للآلة بنفسه بل بالباء فالباء ليست للتبعيض في الآية بل للتعدية لانها على زعمهم لا تكون للتبعيض الا حيث يتعدى الفعل بنفسه ﴿ واو اما للتخيير نحو قوله تعالى هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما او للاباحة نحو اصحب الفقهاء او الزهاد وله الجمع بينهما بخلاف الاول او للشك نحو جاءني زيد او عمرو او للابهام نحو جاءني زيد او عمرو وكنت عالما بالآتي منهما وانما اردت التلبيس على السامع بخلاف الشك او التنويع نحو العدد اما زوج او فرد اي هو متنوع الى هذين المنوعين) يصح الابهام والايهام بالباء موحدة من تحتها والياء باثنين من تحتها لان المقصود التلبيس على السامع وانت في الشك لا تعلم الآتي منهما وهذه فروق يحسب كل واحد منها على حدته والفرق بين التخيير والاباحة والثلاثة الباقية ان الثلاثة الاخيرة لا تكون الا في الخبر والتخيير والاباحة لا يكونان الا في الامر فهذا فرق عام والفرق الاول خاصة ومن التنويع قولنا العالم اما جماد او نبات او حيوان اي هو متنوع الى هذه الانواع الثلاثة ﴿ وان وكل ما تضمن

لان ما ذكره من المعارضة يقتضي أنه لا يتعين استيعاب الرأس اذ الآلة لا يلزم استعمال جميعها وانما اراد المص ابطال تعيينهم التبعيض بناء على ما هو مقرر في آداب البحث والجدل من ان المانع لا مذهب له . والتحقيق ان الباء في الآية لتاكيد اللصوق لقصد التنصيص على ان المراد مماسة اليد للراس لا المسح على العمامة وشبهها لان المسح ربما كان يفهم منه قصد الشارع للتخفيف فكان المقام لدفع توهم المبالغة فيه والباء تدفع ذلك ومما وردت فيه الباء بمثل هذا المعنى في كلامهم قول النابغة في النعمان ابن المنذر

لك الخيران وارت بك الارض واحدا ☆ واصبح جد الناس يضلع عاثرا

يريد وارتك الارض للتنبيه على شدة اتصال الارض به عند مواراته وذلك اياس في عودته . واما حديث المغيرة ابن شعبة الذي ذكر فيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح ناصيته فمع احتماله المجاز حملا على مشهور الاحاديث والعمل، هو حديث غريب فيما تتوفر الدواعي على نقله وعلمه . اما معنى الآلة الذي يحاوله المص وعبر عنه بالتعدية فيستلزم ان تكون الايدي مغسولة ممسوحة وان لا يكون الراس حظ الا كونه منديلا يتمسح به وكلاهما من السخافة بحيث تنزه الشريعة

معناها للشرط نحو ان جاء زيد جاء عمرو ومن دخل داري فله درهم وما تصنع اصنع واي شيء تفعل افعل متى اطعت الله سعدت واين تجلس اجلس) اذا تتضمن معنى الشرط ايضا نحو اذا جاء زيد فاكرمه وقد تعرى عن الشرط نحو قوله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى اي اقسم بالليل في حالة غشيانه والنهار في حالة تجليه اي ظرف محض واذا كانت للشرط تقبل ان يعلق عليها المعلوم والمشكوك نحو اذا زالت الشمس فصل فزوالها معلوم الوقوع واذا جاء زيد فائتني فمجيئه مشكوك ولا يعلق على ان الا المشكوك في وقوعه فلا يقال : ان زالت الشمس فصل (فائد) قد وقعت ان في كتاب الله تعالى في غير ما موضع مع ان الله بكل شيء عليم فهل ذلك مجاز لفقدان الشرط ام لا والحق انه حقيقة لا مجاز ﴿ ١٢٣ ﴾ لان القرآن عربي ومعنى ذلك انه لو نطق بهذا الكلام عربي لكان وضعه ان يكون شاكا والله تعالى وضع القرآن ونظمه كما نظمته العرب ان لو كانوا متكلمين بذلك الكلام من حيث النظم لا من حيث وجوه الاعجاز فاذا قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا لو تكلم بهذا الكلام عربي لكان وضعه الشك فيه فما استعملت ان الا في موضعها (فائدة) التعليق ينقسم اربعة اقسام مطلق على مطلق نحو ان جاء زيد فاكرمه علق مطلق الاكرام على مطلق المجيء . وعام على عام نحو كلما دخلت الدار فكل عبد لي حر فكل دخلة معلق عليها عتق وكل عبد معلق على كل دخلة ، وعام على مطلق نحو ان دخلت الدار فكل عبد لي حر . ومطلق على عام نحو متى دخلت الدار فانت حر علق حريته على كل فرد من افراد الازمنة التي يقع الدخول فيها . وينشأ من هذه القاعدة فوائد جليلة عظيمة منها ان اليمين تنحل بالمرة الواحدة في قولنا متى دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرارا لا تطلق الا مرة واحدة وان كان الاصوليون والفقهاء نصوا على ان متى وحيث واين من صيغ العموم لان المعلق عليه وان كان عاما الا ان المعلق مطلق فانحلت اليمين بالمرة * ومنها الفرق بين قول الفقهاء اذا قال كلما دخلت الدار فعلي درهم وبين قولهم اذا قال ان دخلت الدار او متى دخلت الدار فعلي درهم أن لزوم الدرهم يتكرر في الاول دون الثاني بسبب انه في الاول علق عاما على عام فيتكرر وفي الثاني مطلق على عام فلم يتكرر وكذلك يتكرر عليه الطلاق في كلما دون متى ما وان واذا . ومنها أن اذا وان كانت مطلقة في الزمان مثل ان لكنها تدل على الزمان مطابقة لانها من اسمائه وان وان كانت مطلقة في الزمان مثل اذا الا أنها لا تدل على الزمان الا بطريق الالتزام لانها لم توضع للزمان بل لربط امر ما بما دخلت عليه وذلك لا بد فيه من الزمان فدلت على الزمان التزاما وبالجملة هذه قاعدة شريفة يعلم منها مباحث كثيرة في الاصول والفروع فينبغي ان تضبط (ولو مثل هذه الكلمات في الشرط نحو لو جاء زيد اكرمته وهي تدل على انتفاء الشيء لانتفاء غيره فمتى دخلت على ثبوتين فهما نفيان او على نفيين فهما ثبوتان او على ثبوت ونفي فالثابت منفي والمنفي ثابت) من خصائص الشرط ان يدخل على المستقبل ليس الا كما تقدم ان عشر حقائق تتعلق بالاستقبال منها الشرط وجزاؤه ولو تدخل على الماضي نحو لو زرتني امس زرتك اليوم فينبغي ان لا تكون للشرط لكنها فيها ربط جملة بجملة فاشبهت الشرط من هذا الوجه فقيل

عن قصده ﴿ قوله ومنها الفرق بين قول الفقهاء اذا قال كلما دخلت الدار وبين قوله ان ومتى الخ ﴾ اعلم ان المذهب في متى انها مساوية لان كما وقع في العتبية في كتاب الايمان بالطلاق في سماع عيسى ابن دينار من ابن القاسم في المسالة الثالثة من رسم نقدها نقدها انه ان قال متى تزوجت فلانة فهي طالق فتزوجها فطلقت ثم عاد لها انها لا تطلق عليه ثانية الا ان ينوي بمتى معنى كلما وهو عند مالك احتمال مرجوح كما افصح عنه ابن رشد في شرحه البيان والتحصيل وعليه فما ياتي من عد متى في صيغ العموم انما هو نظر لبعض استعمالاتها وهو الاستعمال المرجوح عند مالك

لها حرف شرط مثال دخولها على النفيين قولك لو لم ياتني زيد اكرمه فيدل كلامك على انه اتاك واكرمته ومثال الثبوتين لو جاءني زيد اكرمته فما جاءك ولا اكرمته ومثال النفي والثبوت لو لم ياتني زيد عتبته فقد اتاك وما عتبته والثبوت والنفي نحو قولك لو اتاني زيد لم اعتبه يقتضي انه ما اتاك وقد عتبته *وعلى هذه القاعدة اشكل قوله عليه الصلاة والسلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يقتضي انه خاف وعصى وذلك ذم والكلام سيق للمدح وابعاد طوره عن المعصية وهي قد دخلت على نفيين فيتعين ان يكونا ثبوتين فيلزم ما تقدم فقال ابن عصفور لو ههنا بمعنى ان وان اذا دخلت على نفيين لا يكونان ثبوتين فلا يلزم المحذور المتقدم وقال الخسروشاهي اصل لو انما هي للربط فقط وانقلاب النفي للثبوت او الثبوت للنفي انما جاء من العرف والحديث جاء بقاعدة اللغة دون العرف وقال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله ان المسبب الواحد اذا كان له سبب واحد لزم انتفاؤه عند انتفاء سببه وان كان له سببان لا يلزم من انتفاء احد سببيه انتفاؤه لانه يثبت مع السبب الآخر وغالب الناس ان طاعتهم لله تعالى للخوف فانهم اذا لم يخافوا عصوا ولا يطيعوا فاخبر عليه الصلاة والسلام ان صهيبا اجتمع في حقه سببان الخوف والاجلال لله تعالى فلو انتفى الخوف لم تصدر منه المعصية لاجل الاجلال فلو لم يخف الله لم يعصه وهذا غاية المدحة كما تقول لو لم يمرض زيد لمات اي بالهرم فانه سبب آخر للموت وحيث قلنا يلزم من النفي الثبوت اذا كان للفعل سبب واحد فكلام النحاة محمول عليه (*فائدة) قال ابن يعيش في شرح المفصل لو تكون بمعنى ان تقول اعجبني لو قام زيد اي قيامه ومنه قوله تعالى ودوا لو تدهن فيدهنون وقوله تعالى ودكثير من اهل الكتاب لو يردونكم بعد ايمانكم كفارا فالمفعول هو لو وما بعدها وكذا الفاعل في المثال الاول وهو غريب (ولولا تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره لاجل ان لا نفت النفي الكائن مع لو فصار ثبوتا [illegible] فحكم لو لم ينتقض كقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة يدل

وصرح به في المدونة ﴿ قوله وعلى هذه القاعدة اشكل قوله صلى الله عليه وسلم نعم العبد صهيب الخ ﴾ احسن الاجوبة جواب العز ابن عبد السلام وحاصله ان لو تقتضي الربط بين مقدمها وتاليها وتقتضي امتناع المقدم فقط لكن الملازمة التي بين المقدم والتالي تستلزم امتناع التالي لامتناع المقدم مالم يخلف المقدم عند امتناعه شيء آخر يصلح لان يكون سببا في التالي فيكون امتناع المقدم المذكور حينئذ غير دال على امتناع التالي وتكون الفائدة في ربط التعليق ببعض الاسباب - وهو المذكور - الاشارة لكونه محل تامل او لانه ابعد عن الحكم فتكون لو في نحو هذا المقام مفيدة لمعنى المبالغة ولقبها بعضهم بالصهيبية

ترجمة صهيب رضي الله عنه

وصهيب هو صهيب بن سنان النمري من المهاجرين رضي الله عنه شهد بدرا وتوفي بالمدينة سنة ٣٨ ثمان وثلاثين وكان يعرف بالرومي لانه كان سبي عند الروم وهو صغير حين اغاروا على الجزيرة فتعلم لسانهم ثم اشتراه عبد الله بن جدعان التيمي الكريم الشهير واعتقه ﴿ قوله فائدة قال ابن يعيش لو تكون بمعنى ان الخ ﴾ اي ان المصدرية فتكون حرف

لى انتفاء الامر لوجود المشقة المرتبة على تقدير ورود الامر) الاصل فيما تدخل عليه او مما هو ثابت في ظاهر
لفظ ان يكون منفيا في المعنى فلما كانت منفيا في المعنى ولا حرف نفي والنفي اذا دخل على النفي صار ثبوتا فلا
جرم كان اسم لولا وجودا فقلنا تدل على انتفاء الشيء الذي هو جوابها لوجود غيره الذي هو اسمها ونفي
جواب لولا يحكم على معناه بالنفي وان كان ظاهر اللفظ يقتضي ثبوته فهذا تقرير كون حكم لولم ينتقض وقولي
على تقدير ورود الامر قصدت به التنبيه على أن قول النحاة لوجود غيره ليس هو كما يفهمه اكثر الناس انما المراد
وجوده بالفعل كما في قول عمر رضي الله عنه لولا علي لهلك عمر فعلي موجود حقيقة والوجود في لولا اعم
من كونه واقعا فان المشقة في الحديث ليست واقعة ولا تقع وانما هي واقعة على تقدير ورود الامر وذلك
التقدير لم يقع ولا يقع فقصدت افهام هذا العموم (و بل لابطال الحكم عن الاول والايجاب للثاني نحو جاء زيد بل عمرو وعكسها لا نحو جاء زيد لا عمرو ولكن للاستدراك بعد الجحد نحو ما جاءني زيد لكن عمرو ولابد من ان يتقدمها النفي في المفردات او يحصل تناقض بين المركبات) اصل بل لابطال الحكم عن الاول وقد تستعمل مجازا للاضراب عن الحديث في الجمل فهي لابطال المخبر عنه وقد تستعمل لقطع الخبر وابطاله مجازا لما بين المخبر والخبر من التعلق والارتباط كقوله تعالى بل ادارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون لم تبطل شيأ مما اخبر عنه تعالى بل معنى بل
يكفي الحديث في هذه القصة ولندخل في قصة اخرى وكذلك قوله تعالى بل الذين كفروا في تكذيب للاضراب
عن الخبر فيما تقدم دون المخبر عنه والتناقض بين المركبات مثل قولك سافر زيد لكن عمرو مقيم فالاقامة
تناقض السفر فكانك قلت ما زيد مقيم لكن عمرو فان قلنا سافر زيد لكن عمرو فقيه لم يجز لعدم التناقض بين
السفر والفقه فلم يوجد ما يقوم مقام النفي من التناقض (والعدد يذكر فيه المؤنث ويؤنث فيه المذكر *ولذلك قلنا ان
المراد بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الاطهار دون الحيض لان الطهر مذكر والحيضة مؤنثة
وقد ورد النص بصيغة التانيث فيكون المعدود مذكرا لا مؤنثا) هذا من الثلاثة الى العشرة اما الواحد والاثنان
فاكتفت العرب فيهما بلفظ الجنس والواحد والتثنية فيحصل لفظ واحد والعدد والمعدود ومعا اعني الوحدة والجنس

مصدر ولا تنصب وقد اثبت هذا المعنى قليل من المتقدمين منهم الفراء
للتخلص من كثرة التقدير والحذف في نحو الآية وتبعهم جمع من
المتاخرين منهم التبريزي وابو البقاء وابن مالك وتبعه انصار كتبه فشاع هذا
الاستعمال حتى بين المبتدئين فلذا يعده المص غريبا ، ونراه قريبا ،

﴿ ترجمة ابن يعيش ﴾

وابن يعيش هو موفق الدين يعيش بن ابي السرايا بن محمد بن علي
الاسدي الموصلي ثم الحلبي المعروف بابن الضايع ولد في حلب سنة ٥٥٣
وتوفي بها سنة ٦٤٣ ثلاث واربعين وستمائة . له شرح المفصل للزمخشري
في النحو . وشرح التصريف الملوكي لابن جنى رحمه الله ﴿ قوله ولذلك
قلنا ان قوله ثلاثة قروء الاطهار دون الحيض الخ ﴾ غفلة منه لان التذكير
والتانيث فيما ليس بمذكر حقيقي ينظر فيه للفظه ولفظ القرء مذكر ولو
كان كما قال لما اختلف الفقهاء ونظير هذا استدلال بعضهم على ان النملة
انثى في قوله تعالى قالت نملة بتانيث الفعل لها

والتثنية والجنس يقولون رجل ورجلان تتعين المقصود واما رجال فيحتمل الثلاثة وغيرها من مراتب الاعداد فلا ينضبط المراد فاتوا بلفظ العدد مع اللفظ الدال على الجنس فقالوا ثلاثة رجال وثلاثة نسوة فذكروا مع المؤنث لئلا يجتمع تانيثان احدهما في العدد والآخر في المعدود واتوا المذكر لضرورة الفرق والامر كذلك الى العشرة فيجري في الاحدعشر والاثنى عشر على تانيث المؤنث وتذكير المذكر كما كانا قبل الوصول الى التركيب مع العشرة ومن الثلاثة عشر الى التسعة عشر يكون الكلام له صدر وهو ما دون العشرة و عجز وهو العشرة فاما الصدر فيجري الحال فيه كما كان قبل العشرة من تذكير ﴿ ١٢٦ ﴾ المؤنث وتانيث المذكر فلا تنتقض

قاعدته واما عجز الكلام وهو العشرة فيخالف صدره فيؤنث مع المؤنث ويذكر مع المذكر فتقول جاءني خمسة عشر رجلا وخمس عشرة امرأة ولا تزال كذلك الى تسعة عشر واذا قلت ثلثمائة ذكرت لانه جمع المائة وهي مؤنثة واذا قلت ثلاثة آلاف انثت لان الالف مذكر فانثت في هذين على قاعدة ما قبل العشرة تذكير المؤنث وتؤنث المذكر ﴿ الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ ﴾ * يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز والعموم دون التخصيص والافراد دون الاشتراك والاستقلال دون الاضمار وعلى الاطلاق دون التقييد وعلى التاصيل دون الزيادة وعلى الترتيب دون التقديم والتاخير وعلى التاسيس دون التاكيد وعلى البقاء دون النسخ وعلى الشرعي دون العقلي وعلى العرفي دون اللغوي الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان جميع ما ادعينا تقديمه ترجح عند العقل احتمال وقوعه على ما يقابله والعمل بالراجح متعين ﴾ مثل هذه الاسد حقيقة في الحيوان المفترس مجاز في الرجل الشجاع وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يحمل على عمومه دون التخصيص الذي هو الاختان الحرتان دون المملوكتين ولفظ النكاح يجعل لمعنى واحد وهو الوطء ارجح من كونه مشتركا بينه وبين سببه الذي هو العقد والاستقلال كقوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من

﴿ الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ ﴾

يريد تعارض مقتضيات اللفظ الواحد اذا كانت من حيث المعنى اللغوي ، سواء كان من الوضع ام من الفحوى ودليل هذا المراد ما ذكره من تقديم العموم على الخصوص والاطلاق على التقييد فانه لو تعارض لفظان احدهما عام والآخر خاص لحمل العام على خصوص الخاص وكذا المطلق والمقيد . اما هذا الباب فهو باب الحمل اي على اي الاحتمالات يحمل اللفظ الواحد وانما جمع الالفاظ باعتبار انواع الاحتمالات ولو افرد اللفظ لكان اوضح في المراد . فليس صرف اللفظ عن معناه لتاويل او دليل او لغير ذلك مرادا هنا وان ورد في بعض امثلة المص على وجه التسامح او السهو كما سنبينه ﴿ قوله يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز الخ ﴾ اي متى تساويا في الاشتهار وفي المناسبة للمقام ولم تقم قرينة ولا عادة من الاستعمال فاذ ورد نحو قوله تعالى اولامستم النساء حمل على الوطء مجازا لان عادة القرآن ترك التصريح بمثل هذا وبهذا يرجح كون المراد من النكاح العقد فقوله ولفظ النكاح يحمل الخ فيه انه يثبت اشتراكه

من تتبع اللغة بل ثبت كونه اغلب في العقد والذي الجأ المص الى هذا هو حمل النكاح على ما بعد العقد في آية حتى تنكح زوجا غيره لثبوت شرط المسيس في حديث زوجة رفاعة حين ارادت ان تراجعه بعدان تزوجت بزوج معترض فالوجه ان السنة قيدت الاطلاق بدليل ان المرأة وهي عربية ظنت اباحة المراجعة بالعقد ﴿ قوله يقول الشافعي يقتلوا ان قتلوا الخ ﴾ فرارا من تفويض الامر الى الشاهية اذا حمل التخيير على ظاهره وذهب سعيد ومجاهد وعطاء والنخعي الى كونه موكولا لاجتهاد الامام . والجمهور على انه اشارة الى اختلاف احوال الحرابة واختلفوا في بيان ذلك على سبعة اقوال منها قول الشافعي المذكور هنا . ومذهب مالك انه تخيير ظاهري وهو كغيره موكولا للاجتهاد بتنزيل العقاب على قدر الجرم وكثرة المقام على الفساد والى ذلك يشير قول المدونة في كتاب المحاربين « رب محارب لم يقتل هو اخوف واعظم فسادا ممن قتل الى ان قال وليس كل المحاربين سواء منهم من يخرج بعصى او خشبة فيؤخذ على تلك الحالة ولم يخف السبيل فهذا لو اخذ فيه بايسر الحكم لم ار به باسا اه » ويؤيد مذهب مالك اشياء الاول ان الله تعالى ناط العقوبة بالحرابة حيث قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله فان الموصول يومىء الى التعليل فلو قلنا يقتل ان قتل كنا لم نؤاخذه لاجل الحرابة ولم نعد به اخوانه من القاتلين وليس هذا المراد من تشكيل شان الحرابة وشق العصا . اما عدم جواز عقاب القاتل من المحاربين بالنفي الذي هو من جملة ما خير فيه فذاك لان شرط العقوبة مساواتها للجريمة وتندرج الحرابة في القتل قال في المدونة « ولا يجتمع مع القتل قطع ولا ضرب اه » : الثاني ان الله تعالى قال او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وليس السارق

خلاف او ينفوا من الارض * يقول الشافعي رضي الله عنه يقتلوا ان قتلوا وتقطع ايديهم ان سرقوا ونحن نقول الاصل عدم الاضمار والاطلاق كقوله تعالى لئن

كذلك لانه انما تقطع يده فقط الا عند العودة فقد قيس حكمه فيها على المحارب في اصل جواز قطع الرجل ثم المحارب قد يجمع له بين الامرين من اول مرة وليس جمع الضمير في قوله ايديهم لتوزيع اصناف المحاربين من اخذ في المرة الاولى او الثانية اذ لو كان كذلك لاتى باو عوضا عن الواو . الثالث قوله الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم ليس اعلاما لنا بما سيصنع بهم في الآخرة لان ذلك لا يهمنا وانما هو حكم بان من جاء منهم تائبا قبل القدرة عليه يعفى عنه الا في حقوق الناس من دم او مال وقد وقع الاجماع على هذا فلو كانت العقوبة منوعة على حسب ما اتاه لما صح العفو عنه في ذلك . الرابع ماذكره المصنف من تقديم الاستقلال على الاضمار ﴿ قوله وقيل ليست زائدة الخ ﴾ لا خلاف في كون المراد من الجملة على كلا الوجهين القسم فاما القسم على وجه الزيادة فظاهر . واما على وجه النفي فاستعمال الجملة في القسم تمثيل لحال المقسم في تعظيمه امر المقسم به بحال من يجب ان يحلف ويخشى الحنث الذي بكسر السين ليس بامر هين عنده فيترك الحلف فكانه يقول لا اقسم بهذا البلد في وقت حلولك فيه فالواو للحال لا للعطف وانما اشير الى كونه فيه حلالا غير محرم لدفع توهم ان التعظيم لابسه من وصف الاحرام بل هو تعظيم ذاتي . والآية جاءت على اسلوب العرب تعظيما للمقسم به بتعظيم ساكنه فكان شانه تعلى وتقدس كشان من يترك الحلف خشية الحنث واما تقدير المص النفي على حقيقته وتقدير ليس محذوفة فتكلف لان حذف النافي خاص بلا بشرطين والكل مفقود هنا على ان الآية مكية والنبي صلى الله عليه وسلم هناك فاي معنى للامتناع من القسم عند عدم

اشركت ليحبطن عملك قلنا : مطلق الشرك محبط للعمل قال الشافعي رضي الله عنه بل يقيد بالوفاة على الكفر قلنا الاصل عدم التقييد ومثال الزيادة قوله تعالى لا اقسم بهذا البلد قيل لا زائدة واصل الكلام اقسم بهذا البلد *وقيل ليست زائدة وتقدير الكلام لا اقسم بهذا البلد وانت ليس فيه بل لا يعظم ويصلح للقسم الا اذا كنت فيه . والتقديم والتاخير كقوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة الآية فظاهرها انه لا تجب الكفارة الا بالوصفين المذكورين قبلها وهما الظهار والعود وقيل فيهما تقديم وتاخير تقديره والذين يظهرون من نسائهم فتحرير رقبة ثم يعودون لما كانوا من قبل الظهار سالمين من الاثم بسبب الكفارة وعلى هذا لا يكون العود شرطا في كفارة الظهار ومثال التاكيد قوله تعالى في سورة الرحمن فبأي آلاء ربكما تكذبان من اول السورة الى آخرها فان جعلناه تاكيدا وهو مقتضى ظاهر اللفظ يلزم ان يكون التاكيد قد تكرر اكثر من ثلاث مرات

* والعرب لا تزيد في التاكيد على ثلاث فتحمل الآي في كل موطن على ما تقدم قبل لفظ ذلك التكذيب ويكون التكذيب ذكر باعتبار ما قبل ذلك اللفظ خاصة فلا يتكرر منها لفظ فلا تاكيد البتة في السورة كلها فقوله تعالى يخرج منها اللؤلؤ والمرجان فبأي آلاء ربكما تكذبان فالمراد بالآلاء خروج اللؤلؤ والمرجان خاصة وكذلك جميع السورة وكذلك القول في سورة المرسلات فان ظاهر تكرر قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين انه تكرار او تاكيد فيلزم الزيادة على الثلاث فيحمل على المكذبين بما ذكر قبل كل لفظ على حياله فيكون الجميع تاسيسا لا تاكيدا. ومثال النسخ اختلاف العلماء في اباحة سباع الطير فقيل انها مباحة لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي اليّ محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس اوفسقا اهل لغير الله به فالحصر في هذه الاربعة يقتضي اباحة ما عداها ومن جملتها السباع وقد ورد نهيه صلى الله عليه وسلم عن اكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير فقيل ناسخ للاباحة وقيل ليس ناسخا والاكل مصدر اضيف للفاعل دون المفعول وهو الاصل في اضافة المصدر بنص النحاة فيكون الخبر مثل قوله تعالى وما اكل السبع ويكون حكمهما واحدا وبحثه مستقصى في الفقه في كتاب الذخيرة. ومثال العقلي قوله عليه الصلاة والسلام «الاثنان فما فوقهما جماعة» فان حملناه على معنى الاجتماع وانه حصل بهما فذلك معلوم بالعقل وان حملناه على حصول فضيلة الجماعة فذلك حكم شرعي وهو اولى لان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما بعث لبيان الشرعيات. ومثال العرفي قوله صلى الله عليه «لا يقبل الله صلاة بغير طهور» ان حملناه على اللغوي وهو الدعاء لزم ان لا يقبل الله دعاء بغير طهارة ولم يقل به احد فيحمل على الصلاة في العرف وهي العبادة المخصوصة فيستقيم * ﴿فروع اربعة الاول يجوز

وجوده فيه ﴿قوله والعرب لا تزيد في التاكيد على ثلاث الخ﴾ فيكون ما وقع في السورة من التكرير وهو اعادة الجملة لغرض غير التحقيق من التهديد او التوبيخ او غيره فليس هو من التاكيد لاختلاف الغرضين فما جاء للتوبيخ ما في سورة الرحمان. ومنه للتهديد ما وقع في سورة المرسلات. ومما جاء للتهويل والتحميس قول الحرث بن عباد البكري لما قتلت تغلب ابن اخيه بجيرا بكليب في مبدأ حرب البسوس

قربا مربط النعامة مني ☆ ان بيع الكريم بالشسع غالي

فكررها نحوا من اربعين مرة (١) وقد يجيء لالقاء التبعة وقطع المعذرة مثل تكرير جملة «الا هل بلغت اللهم اشهد» في خطبة حجة الوداع ﴿قوله فروع اربعة الخ﴾ هذان الفرعان الاولان يتعلقان بحكم المشترك وقد بحث فيه المص بحثا مجملا فاردت ان ابين ما يكون عونا على المباحث الآتية. والبحث في المشترك عن ثلاثة اشياء وقوعه. واستعماله. والعمل فيه عند وروده. اما وقوعه فقد اثبته الجمهور وانكره قليل من علماء اللغة والاصول وليس هو عبارة عن وضع الواضع اللفظ لمعنى ثم وضعه لمعنى آخر لان ذلك ينافي الغرض من وضع اللغة الذي هو تمايز الاشياء لقصد التفاهم واحتمال نسيان الواضع لا يذكر هنا لان كلا اللفظين مستعمل ولكن الاشتراك يعرض للغة بثلاثة اسباب اولها تعدد لغات قبائل العرب بعد تفرقهم في اطراف الجزيرة اثر سيل العرم فلما وقع التعارف بينهم من

(١) النعامة اسم فرسه وذلك ان جساس بن مرة من بكر ابن وائل قتل كليب بن ربيعة من تغلب على شان ناقة لعجوز تدعى البسوس فلما اشتد ما بين القبيلتين وخيف الحرب ارسل الحرث بن عباد بن بكر ابن اخيه بجيرا ليقتل قودا بكليب فلما قتلته تغلب قالوا عند قتله بؤ بشسع نعل كليب

بعد نقات كل قبيلة لغتها للاخرى ويلحق بهذا المعرب . ثانيها شهرة المجاز ومنه استعمال الحرف في معنى حرف آخر . ثالثها التلطف للتفاؤل ونحوه كقولهم الجون للابيض والاسود وللاعمى بصير وللملدوغ سليم والظاهر ان من انكره غفل عن هذا فيوشك ان يكون الخلاف لفظيا فالاشتراك يعرض بعد الاستعمال لامن اصل الوضع ولماكان بحث الاصولي عن وقوعه في الاستعمال فلا حاجة به الى الغوص في اعماق الوضع . واما استعماله فلا شك ان استعمال كل لفظ يكون على حسب الوضع وانما المراد انه هل يصح أن يستعمله المتكلم مريدا به جميع مسمياته او صبرة منها وهل اذا صح ذلك وورد لفظ مشترك بدون قرينة مبينة يحمل على ارادة الجميع ام ارادة واحدة ونقل المصنف عن مالك رحمه الله انه يقول بجواز ذلك فلعله ماخوذ من فروع مذهبه اذلم يعهد من مثله التكلم في مسائل الجواز فان كان في الكلام ما يعين المراد مثل التكرير بقدر الموضوع له صح ولا اجمال . ودون ذلك الاتيان بصيغة المثنى والجمع لان الجمع خصوصا يؤذن بارادة جميع المعاني فان انضمت القرينة فاجدر بالجواز مثل قول الحريري

جاد بالعين حين اعمى هواه ☆ عينه فانثنى بلا عينين

لان تقدير ذكر لفظ العين في معنيين دل على المراد من التثنية . واما حكم حمله عند السامع فاما المشترك اذا ورد غير ظاهر المراد منه بان كان مفردا منكرا او مثنى ومعانيه اكثر من اثنين وهي وان كانت مبنية على مسالة جواز الاستعمال الا ان معنى الحمل بيان مقدار ما اراده المستعمل من جميع المعاني او بعضها فالحمل اذاً اخص من الاستعمال ولا يجوز ان

عند مالك والشافعي رضي الله عنهما وجماعة من اصحاب مالك استعمال اللفظ في حقائقه ان كان مشتركا او مجازاته او مجازه وحقيقته خلافا لقوم ويشترط فيه دليل يدل على وقوعه وهذا الفرع مبني على قاعدة وهي ان المجاز ثلاثة اقسام جائز اجماعا وهو ما اتحد محله وقربت علاقته . وممتنع اجماعا وهو مجاز التعقيد وهو ما افتقر الى علاقات كثيرة نحو قول

تثبت صحة الاستعمال ويمنع الحمل الا اذا اريد انه يستعمل بقرينة فحمله كذلك يكون للقرينة ولهذا اخذ السبكي من منع القاضي حمل اللفظ على حقيقته ومجازه انه يمنع استعماله فيهما وهو الصواب وماحاوله الزركشي من التفصيل من كلام القاضي وانه اراد منع حمله عليهما لا منع استعمال المتكلم ذلك بالقرينة محاولة لا طائل تحتها فان منع الاستعمال منع حمله على متعدد وان اجيز فلم ينقل المص عن مالك شيئا وسنبين تحقيق مذهبه . وقال الشافعي : يحمل على جميع مايصلح له كالعام للاحتياط وهو حقيقة لجواز استعماله في ذلك عنده فالاحتياط في مراد المتكلم لاينافي جواز الاستعمال حقيقة فمن نقل عن الشافعي القول بحمله على الجميع للاحتياط مثل البيضاوي فقد صدق ومن نقل عنه العموم وهو الآمدي فقد صدق لانه اراد ان حمله كحمل العام ولهذا تترجم هذه المسالة « بعموم المشترك » وتوقف المص في الثاني ناشيء عن توهم كون المراد جعله من العام وقال الباقلاني بمثل قول الشافعي فنقل عنه انه للاحتياط كالمجمل وانه كحمل العام اي في جميع ما يصدق عليه والمثال ايضا من النقلين واحد ولا يرد عليه استشكال الابياري لانه وان كان متوقفا في صيغ العموم لكنه معترف بوجود عموم حتى فرض القول في صيغه وتوقف غير انه لما راى صيغ العموم قد تستعمل في غيره لم يجزم بتعيين صيغة خاصه بالعموم فقد شبه حمله بحمل العام ولم يجعله من صيغ العموم او جعله مثل صيغ العموم في استعماله مرة لجميع ما يصلح له ومرة للبعض فلا اشكال في كلامه واختار الامام انه مجمل لا يحمل على شيء حتى يدل دليل على بعض المعاني او الجميع وهو الذي نقله المص في الفرع الثاني تبعا للمحصول ولم يتعقبه فهو يوافق القاضي في المبدأ وهو الاجمال ولا يوافقه في الغاية

القائل تزوجت بنت الامير ويفسر ذلك برؤيته لوالد عاقد الانكحة بالمدينة معتمدا على ان النكاح ملازم للعقد الذي هو ملازم العاقد الذي هو ملازم لابيه . ومجاز مختلف فيه وهو الجمع بين حقيقتين او مجازين او مجاز وحقيقة فان الجمع بين حقيقتين مجاز وكذلك الباقي لان اللفظ

وهي الحمل على الجميع كما ان القاضي وافق الشافعي في الغاية دون المبدأ لانه عنده مجمل وعند الشافعي ظاهر. اما مذهب مالك فيه فهو الذي وفى بقضاء حق الاحتياط فالذي يؤخذ من مذهبه انه يحمل المشترك على ما يقتضيه الاحتياط في مراد المتكلم فاللفظ المشترك اما ان تكون معانيه متداخلة او متباينة او متناقضة . فان كان الاول حمل على المعنى الشامل لها للاحتياط فلذلك قال في قول الرجل لزوجته انت خلية وبرية وحبلك على غاربك انه يحمل على الثلاث في المدخول بها لان اللفظ لما دار بين الرجعي والبائن حمل على البينونة وهي لا تحصل في المدخول بها الا بالثلاث لان البينونة حكم للطلاق لا لفظ من الفاظه وينوي في غير المدخول بها لامكان حصول البينونة بمطلق الطلاق فلم يبق الا احتمال الثلاث . وان كانت المعاني متباينة فالامر سهل وهو الحمل على جميعها . وان كانت متناقضة فهاهنا انقطع عنا سلك الحكاية عن الشافعي والقاضي الا ان المص قال لا يجمعون بين المعاني عند امتناع الجمع فلنرجع بهما الى قول مالك رحمه الله فانه يحمله في كل مكان على ما يقضي حق الاحتياط فانه حمل الاقراء على الاطهار في الخروج من العدة والحل للتزوج وعلى الحيض في منع مراجعة الزوج الاول لها الا بصداق وولي فدخولها في الحيضة الثالثة مانع من المراجعة والطهر الثالث هو الذي تحل به للازواج هذا ملاك مسالة المشترك بحسب ما انتهي اليه العلم خصوصا في فروع مذهب مالك وبه لا تعوزكم الفروع المتشابهة والابحاث المتناثرة التي اتى بها المص في تضاعيف هاته الفروع الاربعة . هذا حكم حمل المشترك واما استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه المشهور وقدعددناه في بحث وقوعه

لم يوضع للمجموع فهو مجاز فيه فنحن والشافعية نقول بهذا المجاز. وغيرنا لا يقول به لنا قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الملائكة الدعاء ومن الله الاحسان فقد استعمل في المعنيين . احتجوا بانه يمتنع استعماله حقيقة لعدم الوضع ومجازا لان العرب لم تجزه والجواب منع الثاني (حرر الشيخ سيف الدين رحمه الله هذا الموضع فقال اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد اذا كانت مشتركة بين معنيين اوحقيقة في احدهما مجازا في الآخر ولم تكن الفائدة فيهما واحدة هل يجوز ان يريد بها كلا المعنيين معا ام لا فيه خلاف فقصد باللفظة الواحدة الاحتراز عن اللفظتين فانه يصح أن يريد بهما معنيين اجماعا وان كانتا مشتركين فيهما ويجوز للمتكلمين ان يريد احدهما باللفظ المشترك احد المعنيين ويريد الآخر المسمى الآخر اجماعا وفي وقت واحد احتراز من اطلاق المتكلم الواحد اللفظ المشترك لمعنيين في وقتين فان ذلك جائز اجماعا فتقول رايت عينا وتريد الباصرة وفي وقت آخر رايت عينا وتريد

من جملة الإسباب فمذهب الشافعي فيه مثل مذهبه في الحقائق وللحنفية فيه تفصيل ياتي في الفرع الثالث . وذهب الامام الرازي الى انه مجمل ومنعه القاضي بتاتا . واما استعمال اللفظ في مجازيه فساو لما تقدم عند الشافعي والحنفية واما الامام فعلى رايه من التوقف للاجمال ووافقه هنا فقط الآمدي وابن الحاجب وذكراها في باب المجمل وبيان تفصيل هذا ياتي عند الكلام على الفرع الثالث ﴿ قوله القائلون بجواز الجمع الخ ﴾ اراد جمع المعاني في الكلمة الواحدة عند استعمالها لا جواز الحمل على معانيه عند وروده لان هاته مسالة سيذكرها بعد فلو قال هنا كما قال في شرحه للمحصول القائلون بجواز الاستعمال في جميع المعاني ﴿ قوله الثانية لم يقل منهم بوجوب الحمل الخ ﴾ الضمير يرجع الى القائلين في الفائدة الاولى بحمل المشترك المستعمل في معنييه على كليهما وهذا الحمل مستفاد من تجويز الاستعمال وان لم يتقدم له ذكر في كلامه في المتن كما لم يتقدم فيه نقل عن المعتزلة وانما نقل هاته الفوائد من شرحه على المحصول فكان فيها مالم يذكره هنا في المتن والمعتزلة يوافقون الشافعي في صحة استعمال المشترك في جميع معانيه ثم يخالفونه في الحمل

﴿ ترجمة ابي بكر الباقلاني ﴾

والقاضي هو ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري المالكي المتوفى سنة ٤٠٣ ثلاث واربعماية ببغداد والباقلاني نسبة الى بيع الباقلى وهو الفول امام المتكلمين على طريقة الاشعري وناصر مذهبه أخذ عن ابن مجاهد الاصول وعن الابهري الفقه وكان شيخ المالكية ورئيسهم في وقته اشتهر بقوة الحجة وفصاحة العبارة وجودة التاليف ولي القضاء

الفوارة وقوله ولم تكن الفائدة فيهما واحدة احتراز من اطلاق اللفظ المشترك على معنيين مختلفين والمقصود امر مشترك بينهما كما لو اطلقنا لفظ القرء ونريد به معنى الجمع او الانتقال او غير ذلك من الامور المشتركة بينهما ولا نريد معه غيره فهذا جائز اجماعا بخلاف ما اذا اريد خصوص كل واحد منهما فهو محل الخلاف. وبهذا يظهر بطلان استدلال الحنفية على ان المراد بآية الاقراء في العدة الحيض بقوله عليه الصلاة والسلام اتركي الصلاة ايام اقرائك(١) فان المراد بالقرء الحيض اجماعا فيكون هذا بيانا للاية مع ان المتكلم متعدد وفي وقتين فجاز ان المتكلم الاول اراد الطهر والثاني اراد الحيض فلا دلالة في الحديث على ذلك قاله الشيخ سيف الدين الآمدى (فوائد) الاولى * القائلون بجواز الجمع اشترطوا ان لا يمتنع الجمع بينهما (*الثانية) لم يقل منهم بوجوب الحمل عند التجرد الا الشافعي

(١) في نسخة قلمية عوض هذا الحديث المذكور: اذا اتى قرءك فلاتصلي فاذا مر قرءك فتطهري اه

بالثغر وكانت شهرته في الكلام وناظرا أكثر الفرق الاسلامية وغيرها وظهر عليهم ووجهه عضد الدولة سفيرا الى ملك الروم بالقسطنطينية وناظر اساقفته بمجاسه وظهر عليهم. الف كتبا كثيرة منها «التقريب والارشاد» في اصول الفقه. واعجاز القرآن. واجماع اهل المدينة. وغيرها رحمه الله ﴿ قوله الثالثة اختلفوا هل المنع لاجل الوضع الخ ﴾ الضمير يرجع الى من منع استعمال المشترك في معنييه. واختار في المحصول ان المنع لاجل الوضع اي ان العرب لم تقصد من المشترك ان يستعمل في معانيه دفعة واحدة فاذا استعمله احد كذلك فقد خالف الوضع واحتاج الى القرينة فيكون مجازا لان العقل لا يمنع منه ولكن منعته اللغة. فقوله والقائل بانه للقصد الغزالي وابو الحسين تحريف او سبق قلم وصوابه والقائل بانه للوضع لانه المنقول عنهما في كتب الاصول. ومن الاصوليين من منعه للقصد اي احال صحة قصد المتكلم اياه لا لان ارادة احد المعنيين تستلزم عدم ارادة الآخر لانه انما وضع لهما على سبيل البدلية لا على سبيل المعية والاستعمال على نحو الوضع فلو ارادهما معا لزم ان لا يريدهما معا وهو محال وقد اشار المص لهذا في التنبيه. وجوابه منع التزام كون الاستعمال على نحو الوضع ابدا فقد تدل القرائن على ارادة غير الموضوع له من عرض الكلام ولم ينسب في كتب الاصول هذا القول لمعين ويظهر من صنيع ابن السبكي حيث لم يقابل به قول الغزالي وابي الحسين انه عين القول بمنع الاستعمال المقابل لقول الشافعي ولم يعين له قائل لكن ذكر الزركشي ان ابن الصباغ من الشافعية نصره ﴿ قوله قاله في النفي الخ ﴾ اي اثبته كما في شرح المحصول وليس المراد انه قال بالمنع في النفي ايضا كما قد يتبادر. ووجه الفرق

والقاضي ولم يوجب المعتزلة ذلك (*الفائدة الثالثة) اختلفوا في المنع هل هو لاجل الوضع او القصد والقائل بانه للقصد الغزالي وابو الحسين البصري (الفائدة الرابعة) بعض من منع من التعميم في الايجاب *قاله في النفي كان

ان هذا القائل يرى المشترك في دلالته على معانيه كدلالة النكرة على الفرد المبهم فهو في الاثبات مثلها لا يدل الا على فرد. وفي النفي يدل على الاستغراق لان نفي الفرد المبهم يستلزم نفي الجميع كما قرر في النكرة في سياق النفي. وجوابه التفرقة بين المشترك اللفظي والنكرة بمنع كونه موضوعا للواحد المبهم من معانيه بل هو موضوع لكل معنى على حدته على حسب الطرق المقتضية لذلك المتقدمة في مبحث وقوعه من مقدمتنا فيه فتدبر ﴿ قوله الخامسة قال الخ ﴾ نقل هاته الفوائد في شرحه للمحصول عن الآمدي وهاهنا لم يذكر عزوها ونسي في هاته الفائدة فاثبت كلمة قال الموجودة في جميع الفوائد في شرح المحصول . وحاصل هاته الفائدة : هل المشترك عند حمله على جميع معانيه مجاز ام حقيقة ولما كانت دعوى كونه حقيقة يرد عليها انها تستلزم كونه موضوعا للدلالة على معنى متعدد في آن واحد لا على طريق الكناية وذلك يستلزم انه لو استعمل في واحد من معانيه كان مجازا لاستعماله في بعض ما يدل عليه حقيقة وذلك باطل بالاتفاق فلا شك ان دعوى كونه مجازا عند استعماله في الجميع اخف منها عند استعماله في واحد لان هذا اكثر والشيوع من علامات الحقيقة . فاجاب انصار الشافعي عن ذلك بان استعماله في جميع معانيه كاستعمال اللفظ العام عند ارادة العموم فان النكرة غير موضوعة للدلالة على العموم الشمولي بل البدلي كالمشترك فاذا وقعت في سياق النفي مثلا عمت فمثلها المشترك عند ارادة جميع معانيه وكما كان النفي قرينة عموم النكرة تكون القرائن الحافة بارادة جميع المعاني من المشترك مثله ولا يقتضي ذلك كونهما مجازا لان قرينة المجاز هي القرينة المانعة وهاتان معينتان . ولان المجاز

اللفظ مفردا او جمعا ﴿الفائدة الخامسة﴾ قال ليس اللفظ المشترك عند الشافعي والقاضي اذا اريد به مجموع مسمياته مجازا بل حقيقة كسائر الالفاظ العامة في صيغ العموم ولهذا حمله عند التجرد على العموم قلت وكون المشترك من صيغ العموم وافق عليه المستصفى والبرهان وجماعة حتى ان سيف الدين والجماعة لم يضعوا هذه المسالة الا في باب العمومات . قال الشيخ شرف الدين ابن التلمساني في شرح المعالم اختلف المعممون فمنهم من قال حقيقة ويعزى للشافعي وهو بعيد . ومنهم من قال بطريق المجاز واليه مال امام الحرمين. قلت مسمى العموم

مستعمل في غير ما وضع له. وهذان استعملا فيما وضعا له. هذا حاصل الجواب المشار اليه بقوله «بل حقيقة كسائر الالفاظ العامة في صيغ العموم الى قوله وقال الشيخ شرف الدين» وابطل المص تبعا لامام الحرمين وشرف الدين هذا الجواب بابداء ثلاثة فروق بين صيغ العموم والمشترك ليبطل تقريب كونه حقيقة عند ما يستعمل في جميع معانيه. الاول منع كون صيغ العموم قد عرض لها التعميم بعد الوضع بل هي موضوعة للعموم وهذا اشاراليه بقوله مسمى العموم واحد واما النكرة في سياق النفي فهي غيرها في سياق الاثبات لان الذي افاد العموم هو مقتضى النفي الذي لحق بها حتى قيل ان دلالتها على العموم بالالتزام كالكناية بخلاف المشترك فلم يتصل به شيء لفظي اذا اتصلت به ارادة المتكلم الثاني . ان المشترك موضوع لمتعدد معلوم اذ لا بد من تعيين الموضوع له حيث لم يكن مستحضرا للواضع بعنوان كلي وهو عند ارادة جميع معانيه مماثل لاسماء الاعداد لدلالته على عدد من الاجناس ثم الكلية انما عرضت لكل جنس على حدته لا لجميع الاجناس في وقت واحد بخلاف صيغة العموم فانها موضوعة لجنس كلي شائع لا لافراد معينة والى هذا اشار بقوله ولان الفرض في لفظ وضع لكل واحد بخصوصه (اي وهو المشترك اللفظي) لا المشترك بين افراد بوصف الكلية (اي بوصف دخولها تحت مفهوم كلي واراد بذلك العموم واطلق عليه مشتركا لانه مشترك معنوي). الثالث ان العموم لا تتناهى افراده بالاصالة والمشترك اللفظي افراده متناهية وهي الاجناس او غيرها التي جعلت مدلولا له فان وضع لمجموعها لزم ان لا يصح اطلاقه الا على المجموع فيلزم ان يكون اطلاقه على احدها اطلاقاله على غير

واحد كما تقدم والمشترك مسمياته متعددة فليس من صيغ العموم ولان الفرض في لفظ وضع لكل واحد بخصوصه لا المشترك بين افراد بوصف الكلية ومن شرط العموم ان تكون افراده غير متناهية والمشترك افراده متناهية فان وضع للمجموع كان المسمى واحدا بغير اشتراك والفرض انه مشترك ولعل الشافعي رضي الله عنه يريد بانه حقيقة انه في كل فرد على حياله لا في الجميع فلما كان مشتملا على الحقيقة من حيث الجملة سماه حقيقة توسعا ويكون مدركه في الحمل على التعميم الاحتياط ليحصل مقصود المتكلم قطعا وهو اللائق بمنصب هذا الامام العظيم (الفائدة السادسة) مثل شرف الدين ابن التلمساني استعمال المشترك في

ما وضع له وهذا ينافي حقيقة المشترك كيف والفرض انه مشترك فلا بد ان يعترفوا بانه موضوع لها على البدلية فيكون اطلاقه عليها على وجه الشمول مجازا وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله « ومن شرط العموم ان تكون افراده غير متناهية ـ اي بالاصالة والا فقد تنحصر لعارض ـ الى قوله والفرض انه مشترك » هذا خلاصة وتحقيق ما لفه المص في مطاوي الفائدة الخامسة ثم زر عليه بالعقد الثلاثة فتركه من الالغاز ، يريد به ابطال الحقيقة واثبات المجاز ، ﴿ قوله السابعة قال النقشواني اللفظ المشترك الخ ﴾ اراد تحرير محل النزاع وبيان القابل لتعدد معانيه وغيره فقوله « لان التنكير يقتضي التوحيد » اراد به التنكير مع الافراد وهو يقتضي التوحيد لانه لو عرف لاحتمل الاستغراق من اللام وان كرر فقد جوز استعماله بمقدار تكراره فان جاء بمقدار المعاني فذاك والا فهو مجمل يحتاج للقرينة وقوله « وان كان بصيغة العموم » اي كان جمعا بصيغة العموم غير كل وجميع مثل لا عين لفلان او مفردا معرفا فهو كما سبق اي في جواز ارادة معانيه وهذا مقابل قوله « امابلفظ الكل والجميع » ولم يذكر له مقابلا في التقسيم فلعله وقع من سهو المص لانه موجود في شرحه المحصول وهو امر سهل

والنقشواني هو شارح المحصول . قال في معجم ياقوت نقجوان بالنون المفتوحة وقاف ساكنة وبالجيم المضمومة والنسبة نشوي بالشين ويقال نخجوان بالخاء والجيم مضمومة بلد من نواحي اران (اذربيجان) آه فالظاهر انه منسوب اليها وذكروا الشين لان اصل الجيم الفارسية متفشية قريبا من الشين ﴿ قوله قلت والظاهر الخ ﴾ ماخص

النفي بقوله لا عين لي فهل يعم جميع مسميات العين املا ﴿ الفائدة السابعة ﴾ قال النقشواني : اللفظ المشترك اما مفرد او جمع . والمفرد اما معرف باللام اومنكر . والجمع اما مذكور بلفظ الكل والجميع نحو اعتدي بكل قرء وعلى التقادير فاما مكرر نحو اعتدي بقرء قرء او اعتدي بالاقراء والاقراء وكل ذلك اما في الثبوت او النفي كما في النهي اما المفرد المنكر غير المتكرر فلا يستعمل في معنييه نفيا ولا اثباتا لان التنكير يقتضي التوحيد وهو يضاد الجمع وان كرر فقد جوز استعماله في جميع معانيه لاحتمال كل اطلاق لمعنى والمذكور بلفظ الكل والجميع قالوا يجب الحمل على معانيه جميعا لانه لا كل ولا جمع في المفرد الواحد لان الحيض والطهر لا يمكن الحمل على جميع افرادها فتعين الجمع بينهما اما في مثل العين فقد يتصور ذلك فلا يجب الحمل وان كان بصيغة العموم او مفردا محلى باللام فهو كما سبق قلت والظاهر ان هذا التقسيم من النقشواني لانه منقول ونقلته لان فيه مجالا للنظر والتفصيل واقرب ذلك اذا كرر المنكر امكن ان يقال لا يتعين اللفظ

ما اورده ان تقسيم النقشواني غير واف بالصور وما عينه في بعضها غير متعين اذ تعارض احتمالان فيه فصورة التكرير رجح فيها النقشواني تعدد المعنى وعارضه المص باحتمال التاكيد وهو مراده من قوله « لصدق اللفظ على الاول » اي على المعنى الاول فيكون مدلول اللفظ الثاني والاول واحدا لكنه اعترف بانه خلاف الاصل وهذا كاف في ترجيح كلام النقشواني ثم زاد المص صورة العطف وهي زيادة لازمة مع ان النقشواني ادمجها في صورة التكرير وكذلك صورة التعريف بعد التنكير غير صورة التعريف ابتداء وهو قد اطلق فيها ﴿ قوله سؤال استشكل الابياري الخ ﴾ قد علمتم الجواب عنه في مقدمة بحث المشترك ثم الموجود هنا انه الابياري بباء فياء مثناة وفي شرح المحصول انه الانباري بنون فباء موحدة وانه ذكر ذلك في شرح البرهان والمعروف هو شرح البرهان للابياري المالكي فامل ماني شرح المحصول تصحيف وهذا التصحيف في الابياري كثير قال ياقوت في معجمه وكثير يصحف باءها نونا وياءها باء

﴿ ترجمة الابياري ﴾

والابياري هو علي بن اسماعيل بن علي بن حسين بن عطية المالكي التلكاني ثم الابياري نسبة (للابيار بفتح الهمزة وسكون الموحدة قرية بجزيرة بني نصر بين مصر والاسكندرية ذكره ياقوت) يلقب شمس الدين ولد في حدود سنة ٥٥٧ وتوفي بالاسكندرية سنة ٦١٦ ست عشرة وستماية كان اماما في الفقه والاصول والمعقول حتى فضل على الامام فخر الدين الرازي في الاصول له شرح على البرهان لامام الحرمين . والتكملة

الثاني في معنى ثان لصدق اللفظ على الاول . وامكن ان يقال بل يتعين لئلا يلزم التاكيد والتكرار وهو خلاف الاصل وكذلك العطف يثير ايضا نوعا من النظر لان الشيء لا يعطف على نفسه فيتعين التغاير والجمع بخلاف صورة عدم العطف وكذلك اذا جاء التعريف بعد التنكير نحو اعتدي بقرء اعتدي بالاقراء هل يجعل السلام للعهد او للعموم موضع نظر وكذلك اذا اجتمع العطف واللام يكون القول بحصول التعارض لما في العطف من موجب التغاير فيتعدد وما في اللام من العهد فلا يتعدد فكلها مباحث يمكن ملاحظتها (* سؤال) استشكل الابياري قول القاضي بالعموم في المشترك مع انه منكر لصيغ العموم حيث اتحاد المسمى وامكان الجمع اقرب في المشترك وهو مشكل كما قاله (تنبيه) الذين قالوا المانع من جهة القصد قالوا انه باعتبار كونه مريدا لهذا الفرد غير مريد لذلك الفرد وباعتبار كونه مريدا لذلك الفرد يكون مريدا له فيكون مريدا له ولا مريدا له وكذلك كونه

في الفقه ، وسفينة النجاة على طريقة احياء الغزالي وهو بديع اتقن من الاحياء ﴿ قوله فائدة احتجاجهم بآية الصلاة يرد عليه الخ ﴾ آية الصلاة هي قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي المذكورة في المتن ووجه الايرادان المسند اليه هنا موزع واللفظ المشترك مذكور بعده وصالح لان يرجع للفظه وهو الملائكة خاصة ويضمر للفظ الجلالة خبر الا ان هذا الجواب لا يتم في آية ألم تر ان الله يسجد له لان العاطف فيها بعد ذكر الفعل والشان انه لو اريد اعادة اللفظ لما جيء بالعطف الموهم المشاركة في المعنى لان اصل العطف اختصار العامل الا ان يقال قرينة المحذوف عدم صلاحية المعنى العامل المعطوف فالاولى في الجواب ان نقدر في الآيتين معنى يشمل سائر المعطوفات اذ الصلاة هي الدعاء وكل قول رجي به خير للمصلى عليه وتقترن بميل القلب واشادة الذكر فاذا اسندت الى الله والملائكة فهي حقيقة وتفسر في كل بما يليق اعني ذكر الله رسوله بخير ورحمته اياه ورجاء ذلك من الله ونقدر في السجود ما قدره المص . او يقال ان في الآيتين استخداما في الواو كما قرره الشهاب الخفاجي في طراز المجالس ﴿ قوله الفرع الثالث اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة الخ ﴾ هذا الفرع لبيان مذهب الحنفية ومن يمنع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه خاصة لانهم بعد ان اختلفوا في صحة اطلاق المشترك على معنييه حقيقة او مجازا كما تقدم اختلفوا ايضا هل استعماله في حقيقته ومجازه كذلك ام لا . فذهب الشافعي الى انهما سواء فاذا كانت قرينة المجاز موجودة مع

النقيضان وارادة اجتماع النقيضين محال (وجوابه) ان اجتماع النقيضين باعتبارين ليس محالا ولا يكونان نقيضين ولا تناقض بينهما والارادة وعدمها ههنا باعتبار جهتين (* فائدة) احتجاجهم بآية الصلاة يرد عليه انه يمكن اضمار الخبر عن الاول فلا يحصل مقصودهم ويكون التقدير ان الله يصلي وملائكته يصلون وكذلك قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السماوات ومن في الارض الى قوله تعالى وكثير من الناس. يمكن ان يقال يضمر ويسجد له كثير من الناس فيكونان لفظين استعملا في معنيين فلا جمع. او يكون لفظ السجود استعمل في مطلق الانقياد دون خصوص الخضوع وخصوص وضع الجبهة على الارض فيكون المراد واحدا فلا جمع (فائدة) عادة جماعة يقولون الصلاة من الله تعالى بمعنى الرحمة ومن الملائكة بمعنى الدعاء فقد جمع بين المعنيين ويفسرون الصلاة في حق الله تعالى بالرحمة والرحمة مستحيلة لانها رقة في الطبع فيفسرون بالمستحيل وذلك غير جائز فلذلك فسرتها بالاحسان لانه ممكن في حق الله تعالى وقولي اول المسالة وجماعة من اصحابنا اريد اصحاب مالك وسبق القلم في الاصل الى المالكية وصوابه ويجوز عند مالك والشافعي وجماعة من اصحاب مالك (الفرع الثاني اذا تجرد المشترك عن القرائن كان . مجملا لا يتصرف فيه الا بدليل يعين احد مسمياته وقال الشافعي احمله على الجميع احتياطا * الفرع الثالث اذا دار اللفظ

ارادة الحقيقة او كان المجاز متعارفا مساويا للحقيقة حمل اللفظ على الامرين حمل المشترك على معنييه . وذهب جماعة الى منع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وهو قول القاضي ابي بكر والحنفية واستدل القاضي على المنع بان بين الامرين تنافيا لان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له . والمجاز استعماله في غير ما وضع له فلا يصح ان يكون في الوقت الواحد مستعملا فيما وضع له وفي غيره . والجواب عنه انه كما جاز استعماله فيما وضع له في لغة وما وضع له في اللغة الاخرى مع ان الوضع لاحدهما يستلزم عدم الوضع للاخر جاز هنا فالاولى ان نحتج لهم بان المجاز مشروط بالقرينة المانعة من المعنى الحقيقي فكيف يصح ان يكون المعنى الحقيقي مرادا . ويجاب عن هذا بكون القرينة عند استعماله في معنييه هي المعينة للمجاز لا المانعة اذ المانعة لا تمكن هنا ولا يشكل عليه قولهم في تعريف المجاز مع قرينة مانعة لان المراد بذلك تعميم القرائن ولا شك ان المعينة للمعنى المجازي مانعة من الحقيقي غالبا عند من يجوز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ودائما عند من لا يجوزه ويظهر الفرق بين مذهب الشافعي ومذهب الحنفية في صورة المساواة في الشهرة بين المعنى الحقيقي والمجازي فالشافعي يحمله عليهما والحنفية يقدمون الحقيقة . اما صورة مرجوحية المجاز فلا يجعل لها الشافعي حكم المشترك لضعف المجاز من جهتين ح كما ذكره ابن السمعاني . واما في الصورتين الاخريين فمذهب الشافعي كمذهب ابي يوسف واذا كان الاصولي انما يهمه امر الاستعمال لا امر الوضع فالنظر للتساوي في الاستعمال ولذا كان ترجيح الحقيقة في صورة التساوي غير متجه كما اشار له المصنف بقوله « واما وجه بيان

بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كلفظ الدابة حقيقة مرجوحة في مطلق مادب والدابة مجاز راجح في الحمار فيحمل على الحقيقة عند ابي حنيفة ترجيحا للحقيقة على المجاز وعلى المجاز الراجح عند ابي يوسف نظرا للرجحان وتوقف الامام في ذلك كله للتعارض والظاهر مذهب ابي يوسف فان كل شيء قدم من الالفاظ انما قدم لرجحانه والتقدير رجحان المجاز فيجب المصير اليه وههنا دقيقة وهي ان الكلام ان كان في سياق النفي والمجاز الراجح بعض افراد الحقيقة كالدابة والطلاق فيكون الكلام نصا في نفي المجاز الراجح بالضرورة فلا يتاتى توقف الامام وان كان في سياق الاثبات والمجاز الراجح بعض افراد الحقيقة فهو نص في اثبات الحقيقة المرجوحة بالضرورة فلا يتاتى توقف الامام وانما يتاتى له ذلك ان سلم له في نفي الحقيقة والكلام في سياق النفي او في اثبات المجاز والكلام في سياق الاثبات او يكون المجاز الراجح ليس بعض افراد الحقيقة كالراوية والنجو) هذه المسالة مرجعها الى الحنفية وقد سالتهم عنها ورايتها مسطورة في كتبهم على ما

اصف الك قالوا المجاز ان كان مرجوحا لا يفهم الابقرينة قدمت الحقيقة اجماعا وان غلب استعماله حتى ساوى الحقيقة ولا راجح ولا مرجوح بالكلية فالحقيقة مقدمة عند ابي يوسف ولا خلاف ايضا وان رجح المجاز فله حالتان تارة تمات الحقيقة بالكلية فيرجع ابو حنيفة الى ابي يوسف ويقدم المجاز الراجح اتفاقا . وان كانت الحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات فهذا موضع الخلاف مثال المساوي لو حلف لا ينكح والنكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد فيحنث بالعقد في تساويهما ومثال المجاز الراجح والحقيقة لا تراجع حلف لا ياكل من هذه النخلة واللفظ حقيقة في خشبها مجاز راجح في ثمرها وقد اميتت هذه الحقيقة فلا ياكل احد خشبها فيوافق ابو حنيفة ابا يوسف ولا يحنث الا بالثمر ولا يحنث بالخشب . ومثال ما يتعاهد مع رجحان المجاز قوله لا شربن من النهر فهو حقيقة بان يشرب بفيه يكرع من النهر مجاز راجح

اذا شرب من اداة لانه اذا غرف بالكوز وشرب فقد شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراجع فانه قد يكرع بعض الرعاة وآحاد الناس من النهر بفيه فلا يبر عند ابي يوسف اذا شرب بفيه وكرع بل من الادوات لانه المجاز الراجح ولا يبر عند ابي حنيفة حتى يشرب بفيه من غير اداة فهذا صورة المسالة وتحريرها.
واما وجه بيان الحق فيها فقول الحنفية انه اذا استوى الحقيقة والمجاز تقدم الحقيقة لان الاصل تقديمها فغير متجه لان الحقيقة انما قدمت لانها اسبق للذهن من المجاز وهذا السبق هو معنى قولنا الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح فاذا ذهب هذا الرجحان بالتساوي بطل تقديم الحقيقة وتعين ان يكون الحق الاجمال والتوقف حينئذ فتقديم الحقيقة حينئذ غير متجه وقول الامام ومن وافقه باطل بسبب ان المقدر رجحان المجاز والرجحان موجب لتقدم الراجح في الالفاظ والادلة والبينات وجميع موارد الشريعة فاهمال الرجحان هنا ليس بجيد ثم قولهم ان اللفظ لا ينصرف لاحدهما الا بالنية مع ان القاعدة ان النية انما يحتاج اليها اذا كان اللفظ مترددا بين الافادة وعدمها اما ما يفيد معناه او مقتضاه قطعا او ظاهرا فلا يحتاج للنية ولذلك اجمع الفقهاء على ان صرائح الالفاظ لا تحتاج الى نية لدلالتها اما قطعا او ظاهرا وهو الاكثر وكذلك النقود اذا غلبت فصارت الفاظ العقود تنصرف اليها ظاهرا انصرف للنقد الغالب من غير قصد ولا تعيين وكذلك الاعيان المستاجرة

الحق الخ » ومحمد بن الحسن يوافق ابا يوسف رحمهما الله كما في كتاب صدر الشريعة . هذا واما استعمال اللفظ في معانيه المجازية مع تناسي الحقيقة فحكمه عند الشافعي مثل حكم المشترك لان تناسي الحقيقة او ضعفها صير المجاز كالموضوع له او لان القرينة صيرته كذلك كما لو قال التاجر في تونس لا اشتري السلعة الفلانية من مصر وهو لا يعلم الثمن ودلت القرينة انه اراد انه لا يساوم فيها ولا يشتريها وكيله : وذهب القاضي الى منعه كمنع الاستعمال في حقيقته ومجازه وهو ظاهر عبارة السبكي ولا بد ان يكون ذلك لغير الدليل الذي منع لاجله استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وذهب الآمدي وابن الحاجب والامام الرازي الى انه مجمل يتوقف فيه ولا شك ان الحنفية يجيزونه كما اجازوا المشترك لان تفصيل استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه الذي ذكره لا ياتي هنا ولعل مذهبنا لا يفرق بينه وبين المشترك لما تبين من ان العبرة في الحمل عندنا غلبة الاستعمال وتاتي الاحتياط وقد جعل مالك التيمم للحدث الاصغر كالتيمم للاكبر

تتعين بظاهرها المنفعة المقصودة منها عادة فالبقر ينصرف بظاهره للحرث والفرس للكر والفر وانواع الركوب . والجمل للحمل . والعمامة للراس والقميص للجسد . والقدوم للنجر . والمسحاة للحفر . وغير ذلك والمعتمد في ذلك كله ان الظهور مغن عن القصد والتعيين . اذا تقررت هذه القاعدة فنقول المجاز ان كان اجنبيا عن الحقيقة كالراوية والنجو فان الراوية ليس بعض انواع الجمال والنجو ليس بعض المواضع المرتفعة بخلاف الحمار بعض افراد الدابة فاذا قال القائل ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعا لانا ان حملنا اللفظ على نفي المجاز انتفى اوعلى نفي الحقيقة التي هي مطلق مادب انتفى الحمار ايضا لانه يلزم من نفي الاعم نفي الاخص فصار الكلام نصا في نفي المجاز الراجح فلا يتوقف على النية لانتفائه على كل تقدير . اما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير وغير منتفية على تقدير فلما حصل التردد حسن توقيف الحكم عليها بالانتفاء على النية وان كان الكلام في سياق الثبوت كان نصا في ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال في الدار دابة فان اراد الحقيقة المرجوحة ثبت او المجاز الراجح ثبت لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم واذا ثبت على كل تقدير امتنع توقيف اثبات الحكم لها على النية . والمجاز لما كان ثابتا على تقدير وليس ثابتا على تقدير حسن توقيف الحكم له على النية فصارت الصور خمسا يمكن التوقيف على النية في ثلاث اذا سلم التوقيف والا فهو ممنوع للرجحان فالثلاثة المجاز الاجنبي اذ لا يلزم من ثبوت حقيقته ثبوته ولا من ثبوته ثبوت حقيقته وكذلك العام والمجاز الراجح الذي هو بعض افراد الحقيقة والكلام في سياق الثبوت والحقيقة المرجوحة والكلام في سياق النفي فهذا وجه البحث في هذه المسألة المظهر

احذ بحقيقة اولامستم النساء وبمجازه والمجازان اولى اذ لا تفارت بينهما . ومما يلحق بمسالة المجازين مسالة عموم المجاز بمعنى انه اذا اقترن بلفظ المجاز ما يدل على العموم هل يعم جميع جزئيات علاقته ام لا وقد اثبته الحنفية ونسبوا للشافعية انكاره قال في التلويح وهو مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يعقل من احد نزاع في صحته نحو جاءني الاسود الرماة الا زيدا ومراده ان وجود الاستثناء قرينة العموم كما ان قوله الرماة قرينة المجاز . ولا يقال انه لا خلاف فيما فيه قرينة على العموم كما توهمه ابن قاسم وبعض المتاخرين لان وجود القرينة فرع جواز الاستعمال وقد علمت ان الخلاف في الجواز والمنع فلو كان ممنوعا لما صح استعمال ذلك ولو بقرينة لان القرينة لا تجوز ماهو ممنوع بل تعين احد الوجهين المحتملين فالقائل بانه لا يستعمل المجاز عاما يرى انه ليس من العربية فتصح مناقضة مذهبه حينئذ بانه لا منازع في صحة جاء الاسود الرماة الا زيدا اذ لو لم يجز لوقعت المنازعة في صحة مثل هذا التركيب واللازم باطل هذا تقريره وفي استدلال التفتازاني نظر لجواز منع عدم المنازعة . والاولى في الاستدلال ان يقال استعمال الالفاظ في مجازاتها الموضوعة بالنوع وارد لاسبيل لانكاره واستفادة العموم من صيغه في العربية كذلك فان اجتمع اللفظ المجاز وصيغة العموم فالقول بتعطيل استفادة العموم منه قول بلا مستند . واما حملهم الصاع في

الحق مذهب ابي يوسف وحده وان توقف الامام انما يتأتى في قسمين من الخمسة المتقدمة (*الفرع الرابع اذا دار اللفظ بين احتمالين مرجوحين ﴿١٤٣﴾ فيقدم التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشتراك على النسخ والاربعة الاول على الاشتراك والثلاثة الاول على النقل والاولان على الاضمار والاول على الثاني لان النسخ يحتاط فيه اكثر لكونه يصير اللفظ باطلا فتكون مقدماته اكثر فيكون مرجوحا فتقدم لرجحانها عليه والاشتراك يخل عند عدم القرينة بخلاف الاربعة والنقل يحتاج الى اتفاق على ابطال وانشاء وضع بعد وضع والثلاثة يكفي فيها مجرد القرينة فتقدم عليها ولان الاضمار اقل فيكون مرجوحا ولان التخصيص في بعض الحقيقة بخلاف المجاز) هذه الامور مرجوحة بالنسبة الى اضدادها كما تقدم اول هذا الباب لكنها اذا تعينت وفقد الراجح الذي هو الاصل فان انفرد واحد منها حمل اللفظ عليه وان اجتمع منها اثنان فاكثر ولم يتعذر الجمع بينها حمل اللفظ عليها ان دل على الجمع قرينة والا اقتصر على واحد منها تقليلا لمخالفة الدليل بحسب الامكان لان اسباب الترجيح ما تقدم ذكره. فاولى الكل التخصيص، المجاز ثم الاضمار ثم النقل ثم الاشتراك ثم النسخ فالتخصيص يرجح بان اللفظ يبقى في بعض الحقيقة كلفظ مشركين اذا بقي في الحربيين وخرج غيرهم والحربيون هم بعض المشركين فهو مجاز اقرب حقيقة. الوجه الثاني ان الغرض اذا خرج بالتخصيص بقي اللفظ مستصحبا في الباقي من غير احتياج الى قرينة هذان الوجهان لا يوجدان في غير التخصيص. والمجاز والاضمار كلاهما يحتاج الى قرينة. واختلف

حديث لا تبيعوا الصاع بالصاعين المستعمل مجازا في حاله على خصوص الطعام فالدليل خص الربوية بالمطعومات عندهم لا لانكار عموم المجاز . والحنفية اخذوا بالعموم فعندهم كل مكيل ربوي ، اما عموم المجاز بمعنى حمله على ما يصلح له من انواع العلاقات فلا خلاف في عدم صحته كما في التلويح وقد يطلق عموم المجاز على تناول المعنى المجازي للحقيقي كما يشير له كلام التلويح في تعارض المجاز والحقيقة والامر فيه سهل حتى نقل البزدوي عن بعضهم تخصيص خلاف ابي يوسف في ترجيح المجاز الراجح بما اذا كان يتناول بعمومه الحقيقة كما في التلويح * قوله الفرع الرابع اذا دار اللفظ بين احتمالين مرجوحين الخ * هذا الفرع تكملة لاولى مسائل هذا الباب وهو شبيه بتعارض معاني المشترك لانه حكم تعارض احتمالين من اللفظ لكن باعتبار التركيب لا باعتبار الوضع وكل واحد منها مرجوح فليس لاحدها اصالة يرجح بها وعليه فالترجيح يكون الاضعف مرجوحية والاقرب من الاصل ومعنى تعارضها مع انها خلاف الاصل ان يتوقف تتميم الكلام على حمل لفظ منه على امرين منها متساويين في الاحتمال فليس منه احتمال اللفظ معنيين هو في احدهما اظهر واشهر كاحتماله النقل مع شهرة نقله كلفظ الصلاة في لسان الشرع فلا نقدم فيه التخصيص على النقل وان كان التخصيص اقوى لتحقق شهرة النقل هنا . وقد رتبها المص كما رايتم تبعا للجمهور على

قول الامام فخر الدين فقال في المحصول هما سواء لان كل واحد محتاج للقرينة وقال في المعالم المجاز ارجح من الاضمار لكثرة المجاز في اللسان والاضمار اقل منه والكثرة تدل ﴿ ١٤٤ ﴾ على الرجحان وهما يقدمان على النقل لان النقل لا يحصل الا بعد اتفاق الكل على ابطال الوضع الاول وانشاء وضع آخر وذلك متعذر او متعسر والمجاز والاضمار والتخصيص تكفي فيها القرينة فقدمت عليه . وقدم النقل على الاشتراك لان النقل ان علم حمل اللفظ على المعنى الثاني والاحمل اللفظ على المسمى الاول فلا يوجد اللفظ معطلا اصلا واما الاشتراك فانه ان فقدت فيه القرينة بقي معطلا مجملا فكان مرجوحا بالنسبة الى تلك الاربعة والنسخ ابطال الحكم بعد ارادته فيحتاط فيه اكثر فلا ينسخ المتواتر بالاحاد وتخصيصه بها وبالقرائن * مثال تعارض الاشتراك والنقل قوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا يقول الشافعي رضي الله عنه الطهارة في عرف الشرع منقولة الى ازالة الحدث او الخبث ولا حدث فيتعين الخبث . يقول المالكي الطهارة لفظها مشترك في اللغة بين ازالة الاقذار والغسل على وجه التقرب الى الله تعالى لانه مستعمل فيهما حقيقة اجماعا والاصل عدم التغيير * مثال الاشتراك والاضمار قوله تعالى امسحوا برؤسكم يقول الشافعي رضي الله عنه يجوز الاقتصار على مسح بعض الراس لان الباء مشتركة بين الالصاق في الفعل القاصر وبين التبعيض في الفعل المتعدي فتكون ههنا للتبعيض لانه فعل متعد فلو قال امسحوا رؤسكم لصلح يقول المالكي ههنا مضمر تقديره امسحوا ماء ايديكم

خلاف في بعضها ياتي وجمعها تاج الدين ابن السبكي في بيتين ذكرهما في آخر طبقاته عن شرحه للمنهاج

تجوز ثم اضمار وبعدهما * نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه

وارجح الكل تخصيص وآخرها * نسخ فما بعده قسم تخلفه

وذكر المص ستة يحصل فيها من صور التعارض ثلاثون صورة من ضرب ستة في خمسة لان كل واحد يعارض البقية ولا يعارض نفسه ثم تختصر الى خمس عشرة صورة لان ماعارض شيئا منها لا يعد اذا عارضه ذلك الشيء مثلا تعارض المجاز والتخصيص هو عين تعارض التخصيص والمجاز كما اشار له التلمساني في شرح المعالم وقد اغفل الامام النسخ فلم يعد الا خمسة والمص استدركه في التعديد واهمله في التمثيل . واعلم ان المراد من الاضمار هنا الاضمار الذي تدوقف عليه صحة الكلام . ويستدعيه المقام . وهو المسمى بدلالة الاقتضاء لا كل اضمار لانه ان كان اضمارا واجبا كالضمير في قام من رايت الذي قام فلا شبهة في تقديمه وان كان بلا داع فلا يصدق عليه انه دار اللفظ بينه وبين غيره ﴿ قوله مثال تعارض الاشتراك والنقل الخ ﴾ لا شك ان لفظ غسل اشهر في المعنى اللغوي فهو من تعارض النقل والاصل ولا شك ان الاصل مقدم ولو كان الوارد في الحديث لفظ الطهارة لكانت حجة الشافعي رحمه الله انهض ولكن التمثيل غير متسامح فيه . وحكمة الغسل المامور به عندنا اما الاستقذار لاكله الجيف ونحوها . واما خشية سريان داء الكلب في سؤره ﴿ قوله

مثال الاشتراك والاضمار قوله تعالى وامسحوا برءوسكم الخ ﴾ تصوير التعارض هنا هو ان تقدير الباء للتبعيض بجعل الرءوس مفعول امسحوا وهذا يعارض اضمار مفعول لامسحوا وهو ايديكم فلا يصح الجمع بينهما فيثبت التعارض الا انه ليس من تعارض الاشتراك والاضمار اذ لا خلاف في ثبوت معنى التبعيض للباء في لغة العرب فلا يكون الحمل عليه في الآية زيادة معنى في معاني الباء حتى يتصور تعارض دعوى الاشتراك والاضمار على ان الشافعي لم يقل باحتمال الباء في الآية للامرين بل عين انها للتبعيض لانها مع فعل متعد وليس في الحمل عليه حمل للفظ على الاشتراك وقول المص يقول المالكي اي لقصد منع اقتضاء الآية البعضية لا لقصد اثبات مذهبه لان معنى الآلة لا يثبت مذهب مالك من وجوب التعميم اذ الآلة لا يلزم استيعابها وقد تقرر في الجدل ان المانع لا مذهب له كما قدمنا في الحروف فارجع اليه وان كان ظاهر كلام المص هنا اشدايها ما منه هناك لانه قال هنا يقول المالكي ههنا مضمر فاشعر ان هذا دليل المالكي ﴿ قوله مثال الاشتراك والمجاز يقول المالكي الخ ﴾ بناء على كون النكاح حقيقة في الوطء فيكون مجازا في العقد وقد تقدم البحث فيه في طالعة الباب والمجاز اذا تعارض مع الحقيقة قدمت عليه لانها الاصل فينتج المطلوب وهو اشتراط المسيس دون التوقف لاجل الاجمال وبه يظهر ان المجاز مقدم على الاشتراك وان لم يكن المجاز هو المطلوب لان العمل هنا بالحقيقة ولكن حمل المجاز لمنع التوقف

برؤسكم فالرأس ممسوح بها والفعل لا يتعدى للالة بغير باء وقد تقدم في باب الحروف بسطه * مثال الاشتراك والمجاز يقول المالكي لا تحل المبتوتة الا بالوطئي لقوله تعالى «حتى تنكح زوجا غيره والنكاح حقيقة في التداخل مجاز في العقد والاصل عدم المجاز يقول سعيد بن المسيب رضي الله عنه بل هو مشترك بين التداخل والعقد لانه مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مجملا فيسقط الاستدلال به مثال تعارض الاشتراك والتخصيص قوله تعالى « فانكحوا ما طاب لكم من النساء يقول المالكي الطيب مباح المقس وقدمالت نفس العبد الى الاربع فيجوز له زواجهن يقول

﴿ ترجمة سعيد ابن المسيب ﴾

وسعيد بن المسيب بكسر الياء المشددة المخزومي القرشي المدني توفى سنة ٩١ من كبراء التابعين وفقهاء المدينة روى عن كثير من الصحابة وروى عنه مالك بن انس وقد عد الشافعي مراسليه في رتبة المسانيد وكان ينكر بيعة الوليد بن عبد الملك امر بضربه خمسين جلدة فضربه والي المدينة ولم يبايع رحمه الله ﴿ قوله مثال تعارض النقل والاضمار قوله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امير نفسه الخ ﴾ قد تقدم ان معنى التعارض هو تعارض محامل اللفظ ولا شك ان الصوم شاع نقله في لسان الشرع للامساك المخصوص فلا يعارضه شيء بعد ذلك والتقرير الذي ذكره المص يرجع الى التعارض بين حمل اسم الفاعل وهو المتطوع على الحال او الاستقبال فيؤل الى التعارض بين الحقيقة والمجاز لان اسم الفاعل حقيقة في الحال فلا يتم مطلوب المالكي من المنع الا بزيادة وهي اننا نصرفه عن الحقيقة الى المجاز للادلة القائمة على منع ابطال العبادات وتلك الادلة مستقراة من نصوص الشريعة ومقاصدها بحيث يحصل منها ما سماه ابو اسحاق الشاطبي في غير هاته المسالة بالعموم الحكمي فهو تاويل للظاهر لدليل ولا بدع فيه وهذا من اصول مالك رحمه الله ان يرد خبر الآحاد او ياوله اذا خالف اصول الشريعة كما سياتي في موضعه ﴿ قوله مثال تعارض النقل والمجاز قوله صلى الله عليه وسلم بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة الخ ﴾ اخذ به الحنابلة وعبد الملك بن حبيب من المالكية للقول بكفر تارك الصلاة واختار غيرهم في الجواب عنه

الشافعي لو حمل على ميل النفس لزم التخصيص بالنساء اللاتي تحرم عليه بل المراد بالطيب الحلال والنزاع في في كون الاربع حلالا * مثال تعارض النقل والاضمار قوله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امير نفسه يقول الشافعي يجوز ابطال الصوم المتطوع به لانه وكله الى مشيئته بعد نقله للصوم الشرعي فيقول المالكي ليس منقولا بل هو في مسماه اللغوي ومعنى الكلام الذي من شانه ان يتطوع امير نفسه وسماه متطوعا باعتبار ما يؤل اليه وهذا الاضمار اولى من النقل * مثال تعارض النقل والمجاز قوله صلى الله عليه وسلم بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة يقول الحنبلي الصلاة منقولة للعبادة المخصوصة فمن تركها كفر يقول المالكي الصلاة الدعاء لغة والدعاء طلب ومن اعرض عن طلب الله فهو كافر واستعمالها في هذه العبادة مجاز والمجاز اولى من النقل مثال تعارض النقل والتخصيص قوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم الآية يقول المالكي فيلزم

فلم يخرجوا فيه عن دائرة التاويل البعيد من السياق وجواب المصنف يشتمل على تكلفين احدهما تاويل الصلاة بالدعاء مع ان لفظ الشارع يحمل على عرفه . وثانيهما تاويل الترك بالاعراض استكبارا ولقد كان في الثاني منهما كفاية ويلوح لي في الجواب ان نص الحديث جعل ترك الصلاة مرتبة بين العبد وبين الكفر اي انها آخر دركة تبلغ للكفر فتارك الصلاة هو في آخر مراتب الايمان فلا يقضي ذلك بكفر تارك الصلاة بل بكونه على ابواب الكفر والله اعلم ﴿ قوله مثال تعارض الاضمار والمجاز قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الخ ﴾ المثال يكفي فيه الفرض والتسامح والا فان دفع التوقف الذي عرض يكون ببيان ان قمتم الى الصلاة معناه عمدتم اليها لا الشروع فيها فالمسلم مامور بالوضوء عند قصد الصلاة لانه وقت تعين الوضوء بعد اتساعه وزيادة قيد محدثين تاويل لبيان انه لا يجب ذلك على من لم يحدث الا اذا كان فاغسلوا استعملا في الوجوب والندب بناء على استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وهو بعيد هنا لما فيه من مزيد الاجمال وليست هاته الزيادة بنافعة في دفع اشكال كون الآية تقتضي الامر بالطهارة بعد الشروع في الصلاة الذي اجاب عنه السائل بارادة القيام فلا تعارض بين الاضمار والمجاز كما يظهر بالتدبر بل هو تاويل للظاهر لدليل . وقد بقي على المص ان يمثل لتعارض المجاز والنسخ ويلوح لي في تمثيله حديث انما الربا في النسيئة مع حديث ربا الفضل وهو الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر الخ مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد واستزاد فقد اربى فيحتمل ان الثاني نسخ حصر الحديث الاول الربا في التاخير ويحتمل ان الحصر في الاول اضافي وهو مجاز فيقدم هذا الاحتمال لان المجاز مقدم على النسخ

الظهار من الامة لانها من نسائه يقول الشافعي لفظ النساء صار منقولا في عرف الشرع للحرائر المباحة فلا تتناول الآية محل النزاع ولو لم يكن منقولا لزم التخصيص بذوات المحارم فانهن من نسائه * مثال تعارض الاضمار والمجاز قوله تعالى « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » الآية يقول المالكي والشافعي تقديره اذا قمتم محدثين ولولا هذا هذا الاضمار لكان الامر بالطهارة بعد الصلاة يقول السائل هذا المحذور يزول بجعل القيام مجازا عبر به عن ارادة القيام مثال تعارض الاضمار والتخصيص قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم والضمير في امسكن عام فيقول المالكي الكلب طاهر لاندراجه فيها مع جواز اكل كل ما امسكه ولو كان نجسا لحرم حتى يغسل والاصل عدم ذلك يقول الشافعي يلزم جواز أكل كل ما امسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة واس كذلك فيلزم التخصيص بل ههنا اضمار تقديره كلوا من حلال ما امسكن عليكم وكون موضع فمه حلالا محل النزاع مثال تعارض المجاز والتخصيص

﴿ الباب الرابع في الاوامر وفيه ثمانية فصول ﴾

الشريعة كلها طلب فعل او ترك فلا شبهة ان الاوامر نصفها (١) ولان ابواب علم الاصول المتعلقة بمباحث الالفاظ او باحوال الرواة اوطرق الاستدلال ترجع الى تحقيق كيفية الامر والنهي ومقادير ماتقتضيه فلا بدع ان كان باب الاوامر مقدما على الجميع بعد المقدمات ومتلوا بباب النواهي كما صنع الامام في المحصول وغير واحد . والاوامر على وزن افاعل جمع آمر بالمد والضم الذي هو جمع امر كجمع كلب على اكلب ثم على اكالب فقلبت الهمزة الثانية في الجمع مدة مجانسة لحركة ما قبلها لسكونها وقلبت همزة جمع الجمع واوا لانفتاحها اثر فتحة قال في الخلاصة

ومدا ابدل ثاني الهمزين من ❀ كلمة ان يسكن كآثر واوتمن

ان يفتح اثر ضم او فتح قلب ❀ وواوا وياء اثر كسر ينقلب

وليس هو فواعل لان فعلا لايجمع على فواعل واما قولهم نواهي في جمع نهي فهو من باب المقابلة اللفظية فانهم كثيرا ما يخرجون الكلمة عن زنتها لمناظرتها بقرينتها كما بينه الامام المازري في المعلم عند قوله صلى الله عليه وسلم لوفد عبد القيس « مرحبا بالوفد غير خزايا ولاندامى » لان ندامى جمع ندمان وهو المجالس لشرب الخمر لاجمع نادم وعليه قول الشاعر :

هتاك اخبية ولاج ابوبة ☆ يخالط البر منه الجد واللينا

وانما جمع باب ابواب فان قلت : فهلا قيل الاناهي لان الواو في اوامر

قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله يقول الشافعي الامر للوجوب فتجب العمرة يقول المالكي تخصيص النص بالحج والعمرة المشروع فيهما لان استعمال الاتمام في الابتداء مجاز وفي هذه المواطن مباحث ومثل كثيرة نقلتها في كتاب شرح المحصول وجعلتها مسائل خلاف مستقلة ومعها مباحث شريفة هنا لك لا يحتمل هذا الشرح المختصر ذلك

(* الباب الرابع في الاوامر وفيه ثمانية فصول)

---

(١) اي شق منها هو احد قسمين باعتبار من الاعتبارات وقد شاع في لسان العرب اطلاق النصف على احد قسمين من شيء وان لم يكن موازيا في المقدار وقد خرجوا عليه ماروي خذوا نصف دينكم عن هاته الحميراء اي احكام النساء وما يروى الفرائض نصف العلم ولا ادري نصف العلم

الامر فالصحيح انه اسم لمطلق الصيغة الدالة على الطلب في سائر اللغات لانه المتبادر المذهن منها هذا مذهب الجمهور وعند بعض الفقهاء مشترك بين القول والفعل وعند ابي الحسين مشترك بينهما وبين الشان والشيء والصفة وقيل هو موضوع للكلام النفساني دون اللساني وقيل هو مشترك بينهما) يتحصل ان الامر والنهي وماسواهما مما يتعلق بالكلام هل ذلك موضوع للساني او النفساني او مشترك بينهما ثلاثة مذاهب . حجة الاول التبادر للفهم . وحجة الثاني بيت الاخطل وهو

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

حجة الاشتراك الجمع بين الادلة والاشتراك هو المشهور واذا قلنا بانها حقيقة في اللساني فقط فيكون مدلولها لفظا وهو القدر المشترك بين جميع صيغ الاوامر وعلى هذا اختلفوا هل هي مشتركة بين القول المذكور وبين الفعل نحو قولنا كنا في امر عظيم اذا كنا في الصلاة وقال ابو الحسين هو موضوع مع القول المذكور للشيء ايضا نحو قولنا اتى بامر ما اي شيء وللشأن نحو قوله تعالى وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر معناه ماشأننا في ايجادنا الا ترتب مقدورنا على قدرتنا وارادتنا من غير تاخر كلمح بالبصر والصفة كقول الشاعر

عزمت على اقامة ذي صباح * لامر ما يسود من يسود . اي لصفة ما تسود من يسود (واما اللفظ الذي هو مدلول الامر * فهو موضوع عند مالك رحمه الله وعند اصحابه للوجوب وعند ابي هاشم للندب وللقدر المشترك بينهما

انقلبت عن الهمزة التي هي فاء الكلمة والهمزة السابقة هي المزيدة ولم يفعل ذلك في نواهي اذ الواو هي الزائدة لا محالة قلت قد يجاب بانهم راموا كمال المشابهة اللفظية اذ هي المقصود من المجانسة فاخرجوه عن زنة جمعه الى زنة فواعل لا كمال المشابهة بين الكلمتين

الفصل الاول في مسماه

كان المتقدمون اذا بحثوا في مسمى الامر اختلفوا اختلافا لفظيا منشؤه اختلاف اطلاقات الامر في كلام العرب فرأى الذين من بعدهم ان يفككوا جهتي البحث بان بحثوا عن مادة ام ر ثم عن صيغ الطلب مثل افعل ولتفعل وليس من الشان ان يختلف في ان اسم (امر) يطلق على اشياء كثيرة وان العرف خصه بالطلب المخصوص . كماليس من الشان الاختلاف في اطلاقه على الملفوظ به والمستحضر في النفس اذلا يكون كلاما معتدا به الا بذلك اما تسميته امرا فلا يحتاج الى مراعاة ما في النفس وان كان اثبات الكلام النفسي لاينازع فيه احد حيث يقول زورت كلاما في نفسي ولا شك انه حقيقة في اللفظي مجاز في غيره بعلاقة العلية وبه يظهر ان الاخطل اصاب ولكنه بالغ في حصر الكلام في الضمائر النفسيه وذلك من التصرفات الشعرية ﴿ قوله واما اللفظ الذي هو مدلول الامر الخ ﴾ اي مسمى لفظ الامر لغة واصطلاحا وهو الصيغة الدالة على الطلب نحو افعل ولتفعل والخبر المستعمل فيه مثل عليك بان تفعل وكتب عليك ان تفعل ﴿ قوله فهو موضوع عند مالك رحمه الله وعند اصحابه للوجوب الخ ﴾ يمكن ان يؤخذ هذا من قول مالك بوجوب العمرة بالشروع مع انها سنة مؤكدة

عند قدوم وعند آخرين لايعلم حاله) ✻ في الامر سبعة مذاهب للوجوب. للندب. القدر المشترك بينهما . اللفظ المشترك بينهما . لاحدهما لايعلم حاله. للاباحة الوقف في ذلك كله ذكرها الامام فخر الدين في المحصول والمعالم بعضها ههنا وبعضها ههنا حجة الوجوب قوله عليه الصلاة والسلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة ولفظة لولا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة والندب في السواك ثابت فدل على ان الامر لايصدق على الندب بل ما فيه مشقة وذلك ايضا انما يتحقق في الوجوب وقوله تعالى لابليس مامنعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك المامور به بالامر به وذلك يقتضي الوجوب لان الذم لايكون الا في ترك واجب او فعل محرم وقوله تعالى لهم واذا قيل اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الركوع اذ أمروا ﴿ ١٥٠ ﴾ به وهو دليل الوجوب. حجة الندب ان الامر ورد تارة للوجوب كما في الصلوات الخمس وتارة للندب كصلاة الضحى ومن القسمين صور كثيرة في الشريعة والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل وجواز الترك لانه الاصل من جهة براءة الذمة وهذا بعينه هو مدرك القدر المشترك بينهما الا انا نسكت عن جواز الترك ونقول هو مستفاد من الاصل لا من اللفظ وحجة انه لاحدهما لا بعينه وروده في القسمين والاصل عدم الاشتراك ولم يدل دليل على انه خص باحدهما فيجزم بالوضع ويتوقف في تعيين الموضوع له. حجة الاباحة ان الاقسام كلها مشتركة في جواز الاقدام فوجب القول به حتى يكون اللفظ حقيقة في الجميع والاصل عدم اعتبار الخصوصيات. وحجة القاضي في التوقف في جميع الاقسام تردد الصيغة بينهما فلو علم انه موضوع لاحدها بعينه فاما بالعقل ولا مجال له في اللغات او بالنقل وهو اما تواتر او آحاد والاول باطل والا لحصل العلم وارتفع الخلاف والثاني لا يفيد الا الظن وهو لا يكفي في القواعد الاصولية والجواب ان المعلوم من حال الصحابة رضوان الله عليهم المبادرة لحمله على الوجوب كقوله عليه الصلاة والسلام في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب لما رواه عبد الرحمان ابن عوف ولم يتوقفوا في حمله على الوجوب وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي وغير ذلك من اوامره عليه الصلاة والسلام وقال الله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه» واما قول القاضي لو علم بالتواتر لحصل العلم فسلم وقوله وارتفع الخلاف ممنوع فان التواتر لا يلزم عمومه لجميع الناس فقد تتواتر قضية في الجامع يوم الجمعة بأن المؤذن سقط من اعلى المنار ولا يعلم بقية اهل البلد ذلك فضلا عن البلاد النائية واذا لم يعلم امكن الخلاف ممن لا يبلغه ذلك التواتر (✻ وهو عنده ايضا للفور وعند الحنفية خلافا لاصحابنا المغاربة والشافعية

والنافلة لا تجب بالشروع عنده الا السبعة المعروفة لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال الابهري من كبار مذهبه امر الله للوجوب وامر النبي صلى الله عليه وسلم المستانف للندب ﴿ قوله في الامر سبعة مذاهب الخ ﴾ القدر المشترك هو الطلب الراجح فيكون الوجوب والندب جزءيين لذلك القدر المشترك وبه يظهر الفرق بينه وبين المذهب الرابع القائل ان اللفظ مشترك بينهما لان الاول من المشترك المعنوي وهذا من المشترك اللفظي . واما المذهب الخامس فمنع الاشتراك ولم يعين الموضوع له . واما المذهب السابع فيحتمل عنده جميع ما قيل والصواب الوجوب لانه الغرض الاول من التشريع وغيره يحتاج لقرينة تعينه ﴿ قوله وهو عنده ايضا للفور الخ ﴾ الفور هو المبادرة لفعل المامور به عند بلوغ الامر او عند حصول ما علق عليه بقدر الاستطاعة وقد اخذ البغداديون من اصحاب مالك اقتضاء الامر للفور من قوله بوجوب الفور في الوضوء وان تفرقته

وقيل بالوقف) قال القاضي عبد ﴿ ١٥١ ﴾ الوهاب في الملخص الذي ينصره اصحابنا انه للفور واخذ قول مالك انه للفور من أمره بتعجيل الحج ومنعه من تفرقة الوضوء وعدة مسائل في مذهبه ووافق القاضي ابو بكر الشافعية في التراخي واختلف العلماء هل يصح في الوجوب فقط او يعمها قال وهو الصحيح واتفقوا على ان الخلاف لا يتصور اذا قلنا انه للتكرار والدوام بل يتعين الفور واختلف القائلون بالفور فقيل لا يتصور ذلك الا اذا تعلق الامر بفعل واحد وقيل يتصور ذلك اذا تعلق بجملة افعال ثم اختلف القائلون بانه يقتضي فعلا واحدا فتركه هل يجب عليه الاتيان ببدله بنفس الامر الاول او لا يجب الا بنص آخر فاكثرهم على الاول * والقائلون بالتراخي اختلفوا هل يجوز تاخيره الى غير غاية على الاطلاق وقيل الى غير غاية بشرط السلامة * فان مات قبل الفعل اثم وقيل لا اثم عليه الا ان يغلب على ظنه فواته ولم يفعله وفصل آخرون فقالوا ان

عمدا توجب استينافه كما في امالي المازري على البرهان وهو الاوفق باصوله ويؤيده انه لا يتحقق عقاب المتثاقل اذا عرض له بعد تثاقله ما يحوله عن الفعل لانه يعتذر بكون الوجوب متراخيا وقد لام الله قوما على تثاقلهم فقال يايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض الى قوله يعذبكم عذابا اليما فلو لم يكن الامر للفور لما كان من وجه لتوبيخهم قبل تبين عصيانهم ولعل هذا ونحوه هو الذي اوجب جزم المص بنسبة القول بالفور لمالك رحمه الله وان كان لم يجزم به من تقدمه وذهب المغاربة وابن الحاجب من المالكية والحنفية والشافعية والحنابلة في نقل ابن التلمساني والمازري الى انه للتراخي مالم يوقت فان علق بشرط او صفة او وقت وجب فعله عند حصول المعلق عليه واخذوا ذلك من قول مالك ان الزوجة تستاذن زوجها في الحج عاما بعد عام كذا في امالي المازري ﴿ قوله والقائلون بالتراخي الخ ﴾ المراد بالتراخي عدم الفور لا كون التراخي مقتضى الامر قال المازري في اماليه على البرهان هذه عبارة اولع بها المصنفون ومقتضاها ان المبادرة الى الفعل ممنوعة وهذا لم يقل به احد وانما مرادهم اجازة التاخير ﴿ قوله فان مات قبل الفعل اثم الخ ﴾ اي مع جواز التاخير وبه قال اصحاب مالك وامام الحرمين كما في امالي المازري على البرهان وهو غريب لانهم

غلب على ظنه انه لا يموت فمات لم يأثم كرامي السهم يغلب على ظنه شيء فيصيب غيره او ضارب زوجته على النشوز او السلطان يعزر مع ظن السلامة وهو مختار القاضي ابي بكر والقائلون بالتأخير اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز التاخير الا الى بدل وهو العزم على ادائه في المستقبل ليفارق المندوب وقيل العزم ليس ببدل بل هو شرط في جواز التأخير والقائلون بانه بدل اختلفوا فمنهم من قال بدل من نفس الفعل وقيل بدل من تقديمه واحتج من قال بان التراخي لا يتاتى الا في الواجب ان التراخي معناه انه لا يأثم بالتاخير وذلك متعذر في المندوب لتعذر الاثم في نفسه في المندوب وجوابه انه قد يندب على التراخي كما في صدقة التطوع وقد يكون على الفور كما في تحية المسجد . حجة التراخي في الواجب ان الامر انما يدل على الطلب وهو اعم من الوجوب على التعجيل فوجب ان لا يدل على الفور الا بدليل منفصل فيكون مخيرا وهو التراخي *

جمعوا بين كون التاخير جائزا وترتب الاثم عند الفوات فيكون الجواز عندهم مشروطا بما اذا لم يحصل مانع من الفعل فان حصل المانع نسخ الجواز وهو الذي اشار له المص بقوله وقيل الى غير غاية بشرط السلامة فان مات الخ فتكون السلامة معتبرا وقوعها الا ظنها وقوله وقيل لا اثم عليه هو قول القاضي كما في امالي البرهان وهو الموافق لمعهود الشرع والقياس اما مع ظن الفوات فاتفق الجميع على عدم جواز التاخير وبهذا يندفع ما قد يتوهم في كلام المص من التخالف ﴿ قوله حجة الفور قوله تعالى لابليس الخ ﴾ ندفعها بان ابليس قد ظهر عليه من الانكار مالا يرجى معه امتثال وهذا السر في زيادة نحو ابى ونحو استكبر بعد الاستثناء في قوله تعالى الا ابليس في الآيات الوارد فيها ذكر امتناعه من السجود وهذه الحجة ذكرها المصنف في الشرح وستاتي له في المتن بعد مسالة التكرار لانه ذكرهما جميعا ثم احتج لهما لشدة المناسبة بينهما اذ التكرار يستلزم الفور ﴿ قوله وهو عنده للتكرار قاله ابن القصار الخ ﴾ التكرار هو اعادة فعل المامور به عند اتمامه بقدر الاستطاعة وسبب الخلاف في هاته المسالة ورود اوامر دلت على طلب تكرار المامور به مثل اقيموا الصلاة واوامر لم تدل مثل ولله على الناس حج البيت ولا شبهة فيما عرف حاله بل الكلام فيما تجرد عن القرائن على ايهما يحمل وقد احتج بعضهم للتكرار بسؤال الاقرع بن حابس النبي صلى الله عليه وسلم عند نزول آية الحج العامنا هذا ام للابد ولا حجة فيه اما اولا فلانه سؤال عن تكراره لغير المخاطب بدليل انه مع جوابه صلى الله عليه وسلم بقوله « للابد » لم تجب الاعادة في كل سنة على احد . واما ثانيا فلو سلم انه

حجة الفور قوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فلولا الفور لكان من حجة ابليس ان يقول انك امرتني بالسجود ولم توجب علي الفور فلا اعتب . وحجة القول بانه اذا فات لا يلزم مثله في وقت آخر الا بدليل منفصل أن الاوامر تابعة المصالح وكون الاوقات المستقبلة مساوية للوقت الحاضر امر مشكوك فيه فوجب ان لا يجب الا بامر جديد يدل على مساواة الزمن الثاني الاول في المصلحة فان الاصل عدمها فضلا عن مساواتها حجة القول بانه يلزمه في الزمن الثاني بالامر الاول ان الامر دل على اصل الفعل والزمن الفوري والدال على المركب دال على مفرداته بالتضمن وقد تعذر احد الجزءين وهو الزمن الفوري فوجب ان يبقى الامر متعلقا بالجزء الآخر وهو اصل الفعل فيفعله المامور في اي زمان شاء بعد ذلك ﴿ * وهو عنده للتكرار قاله ابن القصار من استقراء كلامه وخالفه اصحابه وقيل بالوقف لنا قوله تعالى لابليس ما منعك ألا تسجد اذ امرتك رتب الذم على ترك المامور به

سؤال عن التكرار فهو مشترك الالزام لانه كما دل السؤال على توهم التكرار كذلك يدل على توهم عدمه والا لما سئل عنه فيحتج به ايضا للفور. واما ثالثا فاما نقله المازري في اماليه ان النبي صلى الله عليه وسلم انتهر السائل. وقد تردد النقل عن مالك رحمه الله في هاته المسالة فنقل القاضي عبد الوهاب عن المذهب انه للمرة واختاره ابن الحاجب سواء كانت المرة مدلوله ام لازم مدلوله وهو طلب الماهية قال المازري في امالي البرهان احتجوا بما وقع في اول كتاب الوضوء من المدونة لما سئل ابن القاسم عن وجوب تكرير غسل الاعضاء فاستدل على نفيه بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم ونقل ابن القصار عنه انه للتكرار ونسبه المازري ايضا الى ابن خويزمنداد واحتجوا بقوله باعادة التيمم لكل صلاة. قلت ولاحجة فيه لانهم عللوه باحتمال وجدان الماء فتجب اعادة الطلب ولا تكون عبادة مشكوكة البقاء وقد روي عن مالك في المريض الذي لا يستطيع استعمال الماء والمتذكر لصلوات كثيرة انهما يصليان بتيمم واحد صلواتهما فان قلت : اذا كان الصحيح ان الامر لطلب الماهية او المرة المبهمة فهو مطلق وهو عند عدم القرينة يحمل على اكمل افراده كما سياتي فلنحمله على التكرار لان حالة التكرار اكمل حالات فرده قلت : ليس تكرار الفرد الواحد من الحمل على اكمل الافراد

﴿ ترجمة ابن القصار ﴾

وابن القصار هو القاضي ابو الحسن علي بن عمر ابن القصار البغدادي المتوفى سنة ٣٩٧ سبع وتسعين وثلاثمائة اخذ عن الابهري وولي قضاء بغداد. الف كتاب الخلاف احتج فيه لمذهب مالك فكان ابو حامد

في الحال وذلك دليل الوجوب والفور * واما التكرار فلصحة الاستثناء في كل زمان من الفعل) قال القاضي عبد الوهاب في الملخص مذهب اصحابنا انه للمرة الواحدة وقاله كثير من الحنفية والشافعية قلت * وقال الشيخ ابوا سحق الشيرازي في كتاب اللمع ان القائلين بالتكرار قالوا بذلك في ازمنة الامكان دون اوقات الضرورات فيكون على هذا اطلاق غيره محمولا على تقييده وقولي في اصل الكتاب عنده اريد مالكا ويدل على التكرار انه لولم يكن للتكرار لامتنع ورود النسخ عليه بعد الفعل * ولانه ضد النهي وهو للتكرار فيكون للتكرار لان العرب تحمل الشيء على ضده كما تحمله على نظيره كما نصبوا بلا قياسا على ان وهي ضدها وحجة المرة الواحدة انه ورد للتكرار كما في الصلوات الخمس والمرة الواحدة كما في الصلاة على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم والاصل عدم المجاز والاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو اصل الفعل حجة الوقف تعارض الادلة (فان علق على شرط فهو عنده

الاسفرائيني الشافعي يقول فيه ماترك لقائل ما يقول رحمه الله ﴿ قوله واما التكرار فلصحة الاستثناء الخ ﴾ ذكر المصنف هذا الدليل في المتن ولم يشرحه استغناء عنه بالدليل الذي ذكره في الشرح وهو احتجاجهم بورود النسخ ومثال الدليلين واحد وهو ان استثناء ازمنة من الفعل واخراج الازمنة الباقية بالنسخ دليل على ان الامر شامل لما اخرج فلولا الاخراج لوجب التكرار في البقية وقد سلمهما المص . وجوابهما فيما يلوح لي ان الخلاف في دلالة الامر على التكرار دلالة مطردة لا في قبوله للتكرار لانه قد تقدم في التراخي ان لا خلاف فيه وتقدم هنا ان الخلاف فيما اشتبه حاله فنحن نسلم ان الاستثناء والنسخ يقتضيان كون المستثنى منه والمنسوخ دالين على التكرار ولكن هل يلزم من ذلك انسحاب التكرار على كل امر كما ان صحة الاستثناء او النسخ لا تدل على اكثر من صلوحيته للتكرار لا وقوعه بالفعل ﴿ قوله وقال الشيخ ابو اسحاق الخ ﴾ المراد باوقات الضرورات اوقات قضاء الحاجات العادية والتكاليف السابقة كما نقله المص في شرح المحصول لا خصوص الضرورات التي لا تستقيم الحياة الا بها مثل الاكل والنوم ولا يخرج على تكليف ما لا يطاق لانهم قالوا في حق الله تعالى خاصة والكلام هنا في مقتضى الامر لغة اذ اللغة ما وضعت الا للممكن عادة ﴿ قوله ولانه ضد النهي الخ ﴾ مدفوع بان شرط القياس وجود الجامع وانتفاء الفارق ولا نسلم تحقق الشرط في النهي وقوله ان الشيء يحمل على ضده غير معهود ودعوى ان لا نصبت حملا على إنّ ضدها ممنوع بل نصبت بنفس العلة التى نصبت بها ان وهو كونها لتاكيد النفي

وعند جمهور أصحابه والشافعية للتكرار خلافا للحنفية) القائلون بالتكرار عند عدم الشرط قائلون به مع الشرط بطريق الاولى لان الشروط اللغوية اسباب والحكم يتكرر بتكرر سببه فيجتمع امران للتكرار الوضع والسببية واما من قال بعدم التكرار عند عدم التعليق فاختلفوا عند التعليق فمنهم من طرد اصله وقال بعدم التكرار ومنهم من خالف اصله لاجل السببية الناشئة من التعليق قال القاضي عبد الوهاب القائلون بعدم التكرار في الامر المطلق قالوا به عند تكرار الشرط والصفة وهو قول كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي وقال القليلون من اصحابنا ﴿ ١٥٥ ﴾ واصحاب الشافعي وابي حنيفة لا يقتضيه قال وهو الصحيح. واختلف في النهي اذا قلنا انه لا يقتضي التكرار فهل يتكرر عند تكرر الشرط والصفة وقال الصحيح تكرار النهي عند التعليق بخلاف الامر. حجة القول بعدم التكرار عند وجود الشرط كقوله ان زالت الشمس فصل او الصفة كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا ان هذا ليس فيه الا الربط بالشرط والصفة والربط اعم من كونه يوصف بالدوام والدال على الاعم غير دال على الاخص فوجب ان لا يدل التعليق على التكرار حجة التكرار ان الصفة والشرط يجريان مجرى العلة والحكم يتكرر بتكرر علته (*مسألة) قال القاضي عبد الوهاب فان كرر الامر كقوله اضرب زيدا اضرب زيدا او صل ركعتين صل ركعتين قال فالصحيح التكرار كان الامر للوجوب او الندب ما لم يمنع

كما كانت ان لتاكيد الاثبات ﴿ قوله قال وهو الصحيح آه ﴾ اذ ليس من مقتضى الشرط التكرار بل حصول الفعل عند شرطه مرة والا لكان القائل ان اتيتني بالف فلك كذا قفيزا من قمح مقتضيا ان يسلم له اضعافه عند تعدد الآف اما الشروط الدالة على العموم فلا خلاف في دلالتها على التكرار نحو مهما وكذا ما يشعر بسببية او علية او حكمة ومنه المعلق على الصفة ولهذا فصل القاضي ابو بكر الباقلاني فقال المعلق على شرط لا يتكرر والمعلق على الصفة يتكرر ﴿ قوله مسالة قال القاضي عبد الوهاب فان كرر الامر الخ ﴾ القول بان تكرار اللفظ يقتضي التكرار غريب فقد قال مالك ليس على من كرر اليمين في شيء واحد غير كفارة واحدة لان شان تكرير الجملة الواحدة التاكيد نعم يقرب هذا القول في تكرار المفعول المطلق لشبهه بالفعل من جهة وبمتعلقاته من جهة ولهذا اختلفوا في قوله تعالى كلا اذا دكت الارض دكا دكا هل المراد دكا شديدا او دكا بعد دك بخلاف والملك صفا صفا لان بقية متعلقات الفعل يفيد تكرارها التعدد مثل دخلوا واحدا واحدا وبابا بابا ﴿ قوله مسألة واذا عطف على الاول امر آخر الخ ﴾ اي انه اذا عطف امر على امر فهل يحمل على التاسيس حتى

مانع. وقيل لا يتكرر وقال بعض الواقفية بالوقف قال. والخلاف في ذلك انما يتصور في الامر الثاني اذا كان من جنس الامر الاول أما غير الجنس فيتعين ان يكون مستانفا وهو متفق عليه نحو صل صم وكذلك لا يتصور الخلاف ايضا الا قبل صدور الفعل الاول فاذا قال له صم بعد ان صام يوما تعين الاستئناف. حجة التكرار ان الاصل ان اللفظ يحقق مقتضاه ويفيد معناه وقد يتكرر لتكرر المعنى. حجة عدم التكرار ان الاول محقق والثاني يحتمل ان يكون انشاء ويحتمل التاكيد فلا يحمل على الانشاء الا بدليل لان الاصل براءة الذمة (مسالة) قال القاضي عبد الوهاب موانع التكرار أمور احدها ان يمتنع التكرار اما عقلا كقتل المقتول وكسر المكسور وكذلك صم هذا اليوم أو شرعا كتكرار العتق في عبد فانه كان يمكن ان يكون العتق كالطلاق يتكرر ويكمل بالثلاث. وثانيها ان يكون الامر الاول مستغرقا للجنس فيتعين حمل الثاني على الاول وكذلك الخبر كقوله اجلد والزناة او خلقت الخلق فيتعين حمل الثاني على الاول. وثالثها ان يكون هنالك عهد او قرينة حال يقتضي الصرف للاول (* مسالة) قال واذا عطف على الاول

أمر آخر ليس ضد الاول بل خلافه حمل على التكرار نحو اركعوا واسجدوا وان كان ضده فكذلك لان الشيء لا يؤكد بضده ويشترط في ذلك ان يكون في وقتين نحو اكرم زيدا اهنه وان اتحد الوقت حمل على التخيير ولا يحمل على النسخ لان من شرطه التراخي حتى يستقر الامر الاول ويقع التكليف والامتحان به وتكون الواو حينئذ بمعنى او حتى يحصل التخيير وان ورد الثاني بمثل الاول فقيل يكون الثاني غير الاول لان العطف يقتضي التغاير واختاره القاضي ابو بكر وهو الذي يجيء على قول اصحابنا . وقيل يكون الثاني هو عين الاول وكما ان العطف يقتضي التغاير فالاصل براءة الذمة ولابد في هذا المذهب من التفصيل المتقدم من امكان التكرار واستحالته لنا اتفاق النحاة على ان الشيء لا يعطف على نفسه ولذلك منعوا العطف في التاكيد نحو رايت زيدا نفسه وعينه لان التاكيد عين المؤكد ولم يمنعوه في النعت لان النعت غير المنعوت نحو رايت زيدا الظريف والعاقل (* فرع) مرتب اذا كان الاول مستغرقا للجنس والثاني يتناول بعضه كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى قيل يكون الثاني نقضا للاول قال القاضي عبد الوهاب والصحيح ان ذلك محمول على ما سبق للوهم عند السامع من التفخيم والتعظيم للاسم المذكور ثانيا اهتماما به فافرد بالذكر لان العرب اذا اهتمت ﴿١٥٦﴾ بنوع من جنس اوفرد منه افردته بالذكر اهتماما به ومنعا له من ان يعتقد ان العموم مخصوص به وانه يجوز خروجه منه فمع التنصيص يمتنع ذلك. وان كان الثاني اعم من الاول نحو اقتلوا اهل الاوثان واقتلوا جميع المشركين ففيه الخلاف المتقدم قال والصحيح التفخيم ايضا والبداءة بما هو اهم وان كان غالب الكلام ان يؤخر فقد تقدم (فرع) قال الامام فخر الدين اذا تكرر الامر والاول منكر والثاني معرف نحو صل ركعتين صل الركعتين او صل الصلاة يصرف للاول لانها لام العهد فان عطف نحو صل ركعتين وصل الركعتين اوصل الصلاة فعند ابي الحسين الاشبه الوقف لان العطف تعارضه لام العهد فيجب الوقف قال وعندي يحمل على التغاير لان لام الجنس كما تستعمل للعهد تستعمل لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبده اشتر لنا الخبز واللحم فما تعينت معارضتها للعطف* قال والاشبه اذا عطف العام على الخاص الوقف لانه ليس ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف (ويدل على الاجزاء عند اصحابه خلافا لابي هاشم لانه لو بقيت الذمة مشغولة بالفعل لم يكن اتى بما امر به والمقدر خلافه وهذا خلف) الكلام في هذه المسالة شبيه بالكلام في مفهوم الشرط فاذا قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار فلم تدخل يقول القاضي الشرط* لا مفهوم له يدل على عدم طلاقها عند عدم الدخول بل عدم طلاقها ماخوذ من الاستصحاب في العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط كذلك ههنا الانسان ولد بريئا من الحقوق كلها فورد الامر فاقتضى

يكون من باب الامر المكرر الذي قيل انه يفيد التكرار ام لا والقصد هنا التفصيل فظهرت المناسبة بينها وبين ما تقدم اذ المتقدم تكرير الامر بلفظه وهذا برادفه ﴿قوله فرع مرتب الخ﴾ هو قولهم ذكر بعض افراد العام لا يخصصه ومناسبتها بمسالتنا ان العطف لا يدل على امر جديد حتى يقتضي التكرار ﴿قوله قال والاشبه اذا عطف العام على الخاص الوقف الخ﴾ انما يكون الوقف عند تعارض الادلة وما يقتضيه العطف من المغايرة لا يعارض العموم للاكتفاء بمغايرة العموم والخصوص وقد تقرر ان عطف الخاص على العام لا يخصص وبالاولى عطف العام فيعمل العموم ولا يعارضه العطف فلا وجه للتوقف ﴿قوله لا مفهوم له يدل الخ﴾ يدل صفة لمفهوم وليس استئنافا لان المقصود عدم دلالته على عدم الطلاق لا دلالته

شغل الذمة بذلك الفعل فاذا اتى به كان الاجزاء وهو براءة ذمته بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب للبراءة لا من الاتيان بالمامور به. وغيره يقول بل بالامر بن والاجزاء عبارة عن سقوط التكليف وقولي عند اصحابه اعني مالكا رحمه الله وما ذكرته من الدليل هو مستند الامام في المحصول وليس بشيء لانه قال ان الامر لو لم يدل على الاجزاء لبقي الامر اما متعلقا بذلك الفعل الواقع او بغيره والاول محال لئلا يلزم تحصيل الحاصل والثاني يقتضي انه انما اتى بما امر به والمقدر خلافه فلا يبقى الامر متعلقا بعد الاتيان بالمامور به هذا هو بسط ما ذكرته في الاصل وهو قول الامام في المحصول غير انه جعل عدم الدلالة على الاجزاء نفس الدلالة على العدم فانه انما بين ان الامر لم يبق متعلقا وعدم تعلقه عدم دلالته ومقصود هذه المسالة الدلالة على البراءة وهي الدلالة على العدم واين احدهما من الآخر فسورة الاخلاص فيها عدم الدلالة على وجوب الزكاة وليس فيها دلالة على عدم وجوب الزكاة فتامل ذلك واختلفت عبارة العلماء في هذه المسالة فبعضهم يقول الامر يدل على الاجزاء بمعنى انه يدل على وجوب فعل لو فعل اجزأ او برئت الذمة والامر يدل بوسط وبعضهم يقول الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء وهذا بغير وسط فهو اولى قال القاضي عبد الوهاب والذي يقتضيه مذهب اصحابنا المالكية ان الامر يقتضي اجزاء المامور به وهو قول جميع الفقهاء قال وذهب اكثر من تكلم في الاصول الى انه لا يقتضي الاجزاء ومرادهم انه لايفيد بمجرده ﴿انه لايلزم المكلف فعل مثله على وجه القضاء لنا انه يمتنع من العاقل الحكيم ان يقول لعبده افعل كذا فاذا فعلته على الوجه المعتبر لايجزيء عنك ويجب عليك الاتيان بمثله ثم يلزم ذلك في المثل ايضا وذلك مخالف لطريقة العقلاء بل المقصود حصول المصلحة فاذا حصلت اكتفى العقلاء بها هذا هو شان اللغة واما جواز تكليف مالا يطاق وعدم اعتبار حصول المصالح حصلت ام لا فهذا انما يتجه بالنسبة الى ما يجوز على الله تعالى لا بالنسبة الى اللغة وكلا منافي اللغة من حيث هي لغة هل هي من هذا القبيل ام لا لا في جهة الربوبية وما كان يجوز عليها. احتجوا بوجوه احدها ان الظان للطهارة في آخر الوقت يجب عليه الفعل ومع ذلك اذا تذكر عدم الطهارة وجب القضاء فلا تنافي بين وجوب الفعل وعدم دلالته على الاجزاء وعدم القضاء. وثانيها ان المضي في الحج الفاسد والصوم الفاسد واجب ومع ذلك يجب القضاء فحصل الوجوب بدون الاجزاء. وثالثها ان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الاجزاء عملا بكونهما من مصدر واحد فوجب ان يتحد مدلولهما فيهما والجواب عن الاول ان كلا منافي الفعل المستجمع للشرائط في نفس الامر لا في ظن المكلف فقط وعن الثاني ان تلك الافعال مجزئة عن الامر الوارد بالتمادي وعن الثالث انا لا نسلم ان النهي لا يدل شرعا على الفساد بل يدل عليه ﴿ وعلى النهي عن اضداد المامور به عند اكثر اصحابه من المعنى لا من اللفظ خلافا لجمهور المعتزلة وكثير من اهل السنة ﴾ اريد بالضمير في قولي اصحابه مالكا رضي الله عنه وقولي من المعنى اريد به ان الامر يدل بالالتزام لا بالمطابقة قال القاضي عبد الوهاب في الملخص ﴿قال المتكلمون ومن وافقهم في اثبات الصفات ونفى خلق القرآن ان الامر بالشيء نهي عن ضده اذا كان ذا ضد واحد وعن جميع اضداده اذا كان له اضداد وقاله الاشعري وغيره وقيل يشترط في ذلك ان يكون وجوبا لا ندبا حكاه القاضي ابوبكر وقال ويشترط فيه ايضا ان يكون مضيقا لان الموسع لا ينهى عن ضده لقبول الوقت لهما وقال القاضي هو نهي عن ضده كان وجوبا او ندبا قلت : ان كان وجوبا فظاهر وان كان ندبا يكون النهي عن الضد على سبيل الكراهة وفي الاول على سبيل التحريم

﴿ ١٥٧ ﴾

على عدم الطلاق كما لايخفى ﴿ قوله انه لايلزم الخ ﴾ مفعول يفيد ﴿ قوله قال المتكلمون ومن وافقهم في اثبات الصفات ونفي خلق القرآن الخ ﴾ يريد ان هاته المسالة فرضها المتكلمون الذين نوعوا الكلام في الازل لامر وغيره واطلق عليهم هاته الاوصاف لانهم كانوا معروفين بها في القديم لا للدلالة على ارتباط

ومن محاسن العبارة في هذه المسالة ان يقال ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده والنهي عن الشيء امر باحد
اضداده فاذا قال له اجلس في البيت فقد نهاه عن الجلوس في السوق والحمام والمسجد والطريق وجميع المواضع
فاذا قال لا تجلس في البيت فقد امره بالجلوس في احد المواضع ولم يامره بالجلوس في كلها . لنا ان الامر بالشيء يدل
على الوجوب ومن لوازم الوجوب ترك جميع الاضداد والدال على الشيء دل على لوازمه فالامر دال بالالتزام
على ترك جميع الاضداد . احتجوا بان الآمر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والغافل عن الشيء لاينهى عنه . وجوابه
ان القصد انما يشترط في الدلالة باللفظ التي هي استعمال اللفظ اما دلالة اللفظ فلا وهذا من
قبيل دلالة اللفظ لا من قبيل الدلالة باللفظ وقد تقدم الفرق بينهما وان دلالة الالتزام من هذه دون تلك. واعلم ان هذه المباحث تتعلق بالكلام اللساني اما الكلام القديم النفساني فنفس الامر هو نفس ما هو نهي لان كلام الله تعالى واحد ولا يقال بالالتزام بل هو هو ولا دلالة للنفساني توصف بالتزام ولا مطابقة بل الفرق بينهما من حيث التعلق فقط والحقيقة واحدة ﴿ * ولا يشترط فيه علو الآمر خلافا للمعتزلة واختار الباجي من المالكية والامام فخر الدين وابو الحسين من المعتزلة الاستعلاء ولم يشترط غيرهم الاستعلاء ولا العلو والاستعلاء هيئة في الامر من الترفع واظهار القهر والعلو يرجع الى هيئة الآمر من شرفه وعلو منزلته
بالنسبة الى المامور ﴾ قال القاضي عبد الوهاب في الملخص . الذي عليه اهل اللغة وجمهور اهل العلم اشتراط
العلو واختاره هو ايضا اعني القاضي عبد الوهاب وقال الامام فخر الدين ان الذي عليه المتكلمون
انه لا يشترط لا علوّ ولا استعلاء لانه صيغة موضوعة لمعنى فيصح مع هذه الصفات واضدادها كالخبر
والاستفهام والترجي والتمني فانها تصدق مع العلو والدنو والاستعلاء والتواضع ولا يختلف الحال بحسب
اختلاف حال المتكلمين بها . حجة العلو انه لا يحسن في العادة امرت الله اذا دعوته ولا امرت الملك ولا امير
المدينة مع ان قولنا اهدنا واغفر لنا يا ربنا هي صيغة الامر وكذلك مخاطبات الملوك والامراء ولما تعذ رتسمية
ذلك امرا في العرف وجب ان يقال انه لغة كذلك لان الاصل عدم النقل والتغيير فوجب ان يكون العلو شرطا

هاته المسالة بمسالة خلق القرآن ﴿ قوله ولا يشترط فيه علو الآمر الخ ﴾
المراد بالعلو كون الآمر عاليا في المقدار على المامور وان لم يات في امره
بما يدل على اظهار ذلك . والمراد من الاستعلاء اقتران صيغة امره بلفظ
او قرينة يدل على الجزم في طلب الامتثال. والمراد من المسالة هل يشترط
في تحقق مفهوم الامر العلو او الاستعلاء حتى اذا تجردت الصيغة عن
احدهما عند من يعتبره كانت التماسا اودعاء ام لا يشترط كذا اشار له العضد
وصاحب التلويح . وقد ذهب الاشعري وجمهور اتباعه الى عدم اشتراط
شيء منهما وحجته ان الصيغة تعتبر امرا بلفظها وتخصيص بعض انواعها
باسم الدعاء او الالتماس تادب .وذهب جماعة من الشافعية والمعتزلة الى
اشتراط كون الآمر عاليا في الواقع والا لم يعد امره امرا . وذهب المحققون
الى اشتراط الاستعلاء وهو قول الباجي وابن الحاجب والحنفية والامام وابي
الحسين البصري ويتفرع على الخلاف ان الامر اذا اقترن بما يدل على العظمة
كان امرا كاملا ودل على الوجوب . وان اقترن بما دون ذلك او تجرد لم
يدل لانه يشبه الالتماس حتى ولو كان من الاعلى للادنى مثل المقترن

بترغيب نحو قوله تعالى ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة الى قوله أن يغفر الله لكم فيدل على ندب المامور به لانه شابه الالتماس وفيه تخيير وانما لم يشترطوا العلو لجواز كون امر المساوي واجب الامتثال . هذا غاية ما امكن في تصوير اثر للمسالة في هذا العلم وكانها باللغة اعلق منها بالاصول اما لو فرضوا اعتبار العلو والاستعلاء في الاستدلال على الوجوب ودونهما في الاستدلال على الندب لكان وجها وجيها اذ كلاهما يدل على الجزم في الامر وقد اخرج البخاري في باب اتباع النساء الجنائز عن ام عطية رضي الله عنها انها قالت نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا ﴿ قوله ولذلك يصفون من فعل ذلك بالحمق الخ ﴾ هذا دليل مثبتي شرط الاستعلاء كما اشار له العضد وقرره التفتازاني في حاشيته بعد ان ضلت فيه افهام وحاصله انه لولا اعتبارهم الاستعلاء في مفهوم الامر لما ذموا الادنى بامره الاعلى بل حملوه على الالتماس والتالي باطل لان الادنى اذا امر الاعلى بدون تلطف كان ملوما في العرف وهذا الوجه نفسه يتبين به بطلان قول العلو لانه لو كان العلو شرطا في تحقق ماهية الامر لما اعتبر طلب الادنى من الاعلى امرا حتى يذم لاجله لظهور قرينة حاله انه لا يريد الامر فلا وجه لذمه فقوله من فعل ذلك اي امر مع الدنو كما يشير له متقدم كلامه اذ لا يوصف الآمر بالحمق الا اذا كان دنيا فتامل ﴿ قوله مع ان الله تعالى خاطب عباده احسن الخطاب الخ ﴾ اي فيما هو متعين للوجوب وهو تقوى الله والجواب عن هذا انا نسلم ان الله خاطب عباده احسن الخطاب لكن في مواقع الترغيب او التخيير كما قدمنا اما ما ذكروه فليس من اللين في شيء اذ التذكير بالنعم او بالعبودية او بعظمة الله الذي

وتكون هذه الصيغة مع الدنو مسالة وفي حق الله تعالى خاصة تسمى دعاء ومع التساوي تسمى التماسا . حجة الاستعلاء ان من صدر منه الامر برفق لا يقال له آمر ومع الاستعلاء يقال له آمر * ولذلك يصفون من فعل ذلك بالحمق ويقولون للعبد اتامر سيدك اذا استعلى في لفظه واذا لم يستعل لا يقولون له ذلك فدل على ان الاستعلاء شرط ويرد على الفريقين ان الله تعالى يقال لهذه الصيغة في كتابه امر اجماعا * مع ان الله تعالى خاطب عباده احسن الخطاب واللينه فقال اتقوا الله الذي تساءلون به وفي موضع آخر الذي خلقكم من نفس واحدة الى غير ذلك من التذكير بجميل نعمه وجزيل احسانه

ومعلوم ان هذا ضد الاستعلاء * وقالت بلقيس لقومها فماذا تأمرون وهي اعلى منهم . وقال دريد بن الصمة * امرتهم امري بمنعرج اللوى * فلم يستبينوا الرشد الاضحى الغد *
وكان المامور من هو اعظم منه في قومه وقال عمرو بن العاص لمعاوية رضي الله عنهما * امرتك امرا جازما فعصيتني * فاصبحت مسلوب الامارة نادما * (١)
ومعاوية اعلى منه فدل على عدم اشتراط العلو واما كوننا لا نسمي طلبنا من الله تعالى امرا فللادب وكذلك الملوك وغيرهم ولا يلزم من ترك اطلاق اللفظ للادب ان لا يكون لغة كذلك كما اننا لا نسمي الله تعالى علامة ولا سخيا وان كانت المسميات بذلك موجودة ولكن حصل المنع لاجل ايهام تاء التانيث في العلامة وان العطاء بالسجية التي لا تكون الا في جسم وكذلك ههنا (ولا يشترط فيه ارادة المامور به ولا ارادة الطلب خلافا لابي علي وابي هاشم من المعتزلة لنا انها معنى خفي يتوقف العلم به على اللفظ فلو توقف

تتساءل به من قبيل الاستعلاء وما شاع من ان الخطاب بعبادي خاص بالمؤمنين في مقام التلطف ينقضه قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا فيقول انتم اضللتم عبادي هؤلاء ﴿ وقالت بلقيس الخ ﴾ انما هو من قول فرعون وساق المص حكاية الآية وبيت دريد وبيت عمرو بن العاص شاهدا على اطلاق اسم الامر لغة على مالا علو فيه ولا استعلاء لقوله ويرد على الفريقين لكن على سبيل التوزيع اذ الآية ليس فيها استعلاء لتنازل فرعون ولكن ثمة العلو . والبيتان ليس فيهما العلو ويحتملان الاستعلاء وبعد فيرد على الجميع ان كلام فرعون ورد في حال ضيقه في خطب بغتة موسى عليه السلام فكان جديرا بالتنازل عن جبروته ليستهوي قومه ، بلين قوله ، وهذا دأب الجبارين عند حلول المضائق بهم لان سوابق مكرهم تناجيهم بتوقع المكر من رعاياهم فيتحيلون لاستخلاص نصحهم بلين الحديث لانهم يستعظمون في الثواب رد الجواب وعادة الضعفاء ان يستعبدهم رضى جبابرتهم كالكلب المزجور ترمى له اللقمة بعد زجره وسبه فياتيها مبصبصا بذنبه ولذلك جعل الامر امرهم والارض ارضهم فقال يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تامرون واذا كان كذلك فقد جعل نفسه طوع امرهم فاطلاق اسم الامر على اشارتهم تمثيل لحاله ، او حكاية لمرادف مقاله . ولا حاجة الى دعوى المجاز التي حاولها صاحب التلويح . واما بيت دريد فامره واضح لانهم لما تبينوا اصالة رايه كان له ان يستعلي عليهم فيسمي اشارته امرا على انه كان من سادة قومه . واما بيت عمرو ابن العاص فكذلك لانه لما قال له فاصبحت نادما كان جديرا ان يمت عليه ويتطاول ويسمي ارشاده امرا للاستعلاء هذا والرواية المعروفة في بيت عمرو بن العاص

(١) في نسخة قلمية صحيحة الاقتصار على الصدر في الاستشهاد وهو ظاهر اه مصحح

« وكان من التوفيق قتل ابن هاشم » وذلك ان معاوية كانت في نفسه إحن على هاشم بن عتبة وابنه عبد الله من يوم صفين فكان بعد مقتل علي رضي الله عنه ان عبد الله بن هاشم بن عتبة حمل لمعاوية مغلولا فاستشار عمرا في شانه فاشار بقتله فعفا عنه معاوية فقال عمرو

امرتك امرا جازما فعصيتني ❀ وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

اليس ابوه يامعاوية الذي ❀ اعان علينا يوم حز الغلاصم

فلم ينثن حتى جرت من دمائنا ❀ بصفين امثال البحور الخضارم

وهذا ابنه والمرء يشبه اصله ❀ ويوشك ان تقرع به سن نادم

وهي قصة اظهر فيها عبد الله بن هاشم من بديه اجوبته وبلاغته قوله ما هو جدير بالمطالعة لكل متادب وليس هذا محاله وفيه مايظهر به غلط من ظن ان عمرا يريد بابن هاشم سيدنا عليا رضي الله عنه (انظر تمام خبره في كامل المبرد) ﴿ قوله وثانيها ارادة المامور به الخ ﴾ لان المعتزلة يرون الارادة مشروطة بالميل والمحبة ونحن لانساعد على ذلك كما في المواقف وعليه فيامر الله بما لا يريد وقوعه لان الامر يستلزم الرضا والمحبة ولا يستلزم الارادة والارادة لاتستلزم الرضا والمحبة فلا يرضى لعباده الكفر ولوشاء ربك مافعلوه وعند المعتزلة كلها متلازمة

﴿ الفصل الثاني اذا ورد بعد الحظر ﴾

تتبعوا ما استطاعوا كل ما يمكن ان يتعرف منه حال الخطاب تفاديا من الوقوف في مواقف الاجمال فلما استعانوا بمسالة الاستعلاء الراجعة

الوجوب والندب والتهديد والتخيير وغير ذلك فلا يتعين الوجوب الا بالارادة واجابوا بانها موضوعة للوجوب فينصرف للوجوب بمجرد الوضع كسائر الالفاظ والمحتاج للنية انما هو المجاز ❀ وثانيها ارادة المامور به فعندهم لا يامر الله تعالى الا بما يريد وعندنا ليس بين الامر والارادة ملازمة بل يامر بما يريد في حق الطائع وبما لا يريد في حق العاصي وبسط هذا في كتب اصول الدين ونقول الآن إن الله تعالى علم ان الكافر لا يؤمن وعلم ان خلاف معلومه تعالى محال وعلم ان الارادة لا تتعلق بالمحال فمن المحال ارادته تعالى الايمان للكافر مع انه مامور به اجماعا فقد وجد الامر بدون الارادة وثالثها ان هذه الارادة التي هي ارادة المامور به هل تفيد الصيغة امرية فتصير امرا ومع غير هذه الارادة الصيغة تكون تهديدا او غيره فقيل لهم هذه الصيغة التي هي الامرية ان قامت بحرف واحد كان ذلك الحرف وحده امرا او ان قامت باكثر من حرف قام الشيء الواحد بمحلين وهو محال (الفصل الثاني) اذا ورد بعد

الى كيفية ورود الامر استعانوا ايضا في هذا الفصل بسوابق الامر وانه اذا سبقه الحظر هل يدل على الاباحة ام يبقى على حكمه عند الاطلاق فذهب مالك رحمه الله وجماعة الى الاول وذهب الاكثر الى الثاني وفصل القاضي عبد الوهاب ذلك التفصيل تحريرا لمحل النزاع لان الامر الوارد بعد انتهاء توقيت الحظر يشبه الايذان بالانتهاء فليس له حكم صيغة الامر الاصلية . والادلة التي ذكرها الفريقان لا تمد والتمسك بمقتضيات اوامر شرعية وردت في الكتاب والسنة بعد الحظر ولا تتم بها الحجة لماسياتي. او التمسك باستصحاب الاصل في صيغة الامر وكلها مسالك جدلية لا تصلح حجة شرعية. وقد لاح لي في الحجة لمذهب مالك رحمه الله وترجيحه ان التحريم يعتمد اشتمال الفعل على المفسدة كما هو مقرر من قبل ومراد الله تعالى من الشرع للناس واحد ولكنه قد يقدم لمراده ماهو رحمة ورفق بعباده فقد يسبق التحريم الاذن لقطع توغل الناس في استعمال الماذون فيه او غلوهم في فيه مثل مسالة لحوم الاضاحي وزيارة القبور وقد يجيء الاذن قبل التحريم لا يناس المكلفين بقطع امر اعتادوه والفوه حتى لا تشتد عليهم مفاجاة الفطام عنه كما في سبق تحريم الخمر باباحته في بعض الاوقات وكراهته هذا مقصد معلوم من استقراء الشريعة في تصرفاتها فاذا تقرر هذا فتى حرم الله تعالى شيئا فقد نبهنا على مرتبته من المفسدة فهل يظن اذا ورد الامر به بعد ذلك ان مفسدته صارت مصلحة راجحة مع ان ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف بل نعلم أن الامر به لمجرد الاباحة اما لخفة المفسدة بعد ان شدد الله تحريمها واما لشدة الحاجة اليه فاغتفرت مفسدته وذلك المسمى بالرخصة كما تقدم وبهذا يظهر لك ان ما حكاه المص عمن طرد اصله فسوى بين ورود

الحظر اقتضى الوجوب عند الباجي ومتقدمي اصحاب مالك واصحاب الشافعي والامام فخر الدين خلافا لبعض اصحابنا واصحاب الشافعي في قولهم بالاباحة كقوله تعالى « واذا حللتم فاصطادوا بعد قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم لان الاصل استعمال الصيغة في مسماها) قال القاضي عبد الوهاب في الملخص الحظر قسمان تارة يرد معلقا

الامر بعد الحظر وورود النهي بعد الوجوب قد غفل عن هذا الاعتبار.
واعلم ان هذا الخلاف كله في الامر بعد حظر مستانف اما الامر بعد
الحظر المسبوق بحكم ثابت للمحظور ونسخه الحظر فالذي اختاره البلقيني
انه لاخلاف في ارجاع الامر اياه الى ما كان عليه قبل الحظر ولذلك كان
قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين مقتضيا وجوب
القتال لانه الحكم السابق قبل الحظر في مدة الاشهر الحرم كذا ذكره عنه
الشيخ حلولو في شرح جمع الجوامع وهو وجيه ويمكن ان نرتقي فناخذ
من هذا ان ما اشتبه حكمه بعد نسخ الحظر ولم يعرف له حكم سابق
نرده الى حكم الاشياء التي لا نص فيها ولا قياس بان نثبت للمضار التحريم
وللمنافع الحل وللمصالح الراجحة الوجوب وقد يعضد هذا ما اشار له
نقل القاضي عبد الوهاب في دلالة الامر بالكتابة على الاباحة كما سياتي
تقريره ﴿ قوله كقوله عليه الصلاة والسلام كنت نهيتكم الخ ﴾ هذا ركبه
المص من حديثين احدهما كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث
فامسكوا ما بدا لكم خرجه مسلم من طريق ابي سنان والثاني قول عائشة
رضي الله عنها انه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم نهيت ان تؤكل لحوم
الضحايا بعد ثلاث فقال انما نهيتكم من اجل الدافة التي دفت فكلوا
وادخروا وتصدقوا رواه مسلم . والدافة بالدال المهملة القوم يسيرون
جماعة سيرا ليس بالشديد والقوم من البادية يردون المصر كما في النهاية
والمعنيان يستلزم ثانيهما الاول والاشارة في الحديث الى ان ابياتا من اهل
البادية حضروا يوم الاضحى بالمدينة في عام جهد فامر النبي . صلى الله
عليه وسلم بعدم الادخار في لحوم الاضاحي الجاء لاهل المدينة ان يتصدقوا

بغاية او شرط او علة فاذا
ورد الامر بعد زوال ما علق
الحظر عليه افاد الاباحة
عند جمهور اهل العلم *كقوله
عليه الصلاة والسلام كنت
نهيتكم عن لحوم الاضاحي
فوق ثلاث من اجل
الدافة فكلوا منها
وادخروا وكالآية المتقدمة

وكذلك فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض بعد قوله تعالى وذروا البيع وتارة يرد غير معلل بعلة عارضة لا معلق بشرط فمذهب مالك واصحابه انه للاباحة * ولذلك ﴿ ١٦٤ ﴾ احتج على عدم لزوم الكتابة بقوله انما ذلك توسعة من الله على عباده وقال اكثر اهل الاصول انه يقتضي الوجوب وانه يحمل على ما كان يحمل عليه ابتداء من وجوب او ندب ان قلنا انه موضوع للندب او على الوقف ان قلنا بالوقف وحكى الامام فخر الدين ان الحظر اذا ورد بعد الامر هل يحمل على التحريم ام لا قولان. وتقرير هذا الفصل ان الوجود والعدم مستويان بالنسبة الى الفعل لانه ممكن وكل ممكن يستوي الوجوب والعدم بالنسبة اليه والامر يرجح جهة الوجود والنهي يرجح جهة العدم فالوجود والعدم بالنسبة الى الفعل ككفتي الميزان والامر والنهي رجحان فاذا ورد الامر ابتداء ورد على استواء من الكفتين فيحصل به الرجحان في كفة الوجود واذا ورد بعد الحظر ورد بعد ترجيح كفة العدم بالنهي فيحصل هو في الكفة الاخرى فيحصل التساوي فهذا هو الفرق بين حصول الامر ابتداء وبعد الحظر عند من فرق ومقتضى هذا الفرق ان يحمل النهي على الاباحة اذا ورد بعد الوجوب فمنهم من طرد اصله في الفرق ومنهم من ترك الفرق وفرق بين الامر والنهي فقال ان النهي يعتمد المفاسد والامر يعتمد المصالح وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفاسد اعظم من عنايتهم بتحصيل المصالح فلذلك راعينا هذا الفرق في الامر وحملنا الامر على الاباحة والغينا المصلحة ولم نفعل

بالكثرها. وفي بعض النسخ كتبت الرافة بالراء المهملة وهو غير مروي وان كان معناه صحيحا اي من اجل الرافة بالذين اصابهم الجهد. وهذا الحديث معلل بقوله من اجل الدافة والآية المذكورة في الاصل من المغيا بغاية والمذكورة في الشرح من المشروط بشرط ﴿ قوله ولذلك احتج على عدم لزوم الكتابة بقوله انما ذلك توسعة الخ ﴾ احتجاج مشكل اذ لم يسبق حكم للكتابة بالحظر حتى يكون الامر بها بعد للاباحة فلعله يشير الى ما ذكره ابن الفرس في احكام القرآن عن بعض المالكية انه احتج على اباحة الكتابة دون ندبها بان القياس على اصول الشريعة يقتضي منعها لانها غرر فالاصل فيها الحظر فلما ورد الامر بها كان كالامر الوارد بعد حظر فيحمل على الاباحة قال ابن الفرس: وفي هذا القول ضعف آه واقول سواء كان ضعيفا ام قويا فقول مالك «انما ذلك توسعة» لا يحمل الا على الرخصة وهي تقتضي سبق الحظر ولا شك انه ينظر الى ما يقتضيه القياس واصول الشريعة على انه لا ضعف فيه لان حمل الامر الوارد بعد الحظر على الاباحة ليس ناشئا عن تاثير لفظ الحظر السابق فيه تضعيفا حتى يكون عدم سبق حظر ملفوظ به مخالفا له في الحكم بل هو كما قدمنا راجع الى ان الحظر يقتضي المفسدة وسواء في ذلك الحظر المستفاد من النص او من القياس واستقراء الشريعة كما اطلقوا اسم الرخصة على ما

الاصل لان الاصل عدم الفعل واذا حملنا الامر على الوجوب قلنا بالفعل وهو على خلاف الاصل فهذان فرقان عظيمان بين الامر والنهي لمن خالف اصله في الامر اما من طرد اصله فلا يحتاج لهذين الفرقين *ثم استقراء النصوص بعد هذا من الكتاب والسنة يحكم بين الفرق

(الفصل الثالث في عوارضه)

مذهب الباجي والامام فخر الدين وجماعة من اصحابنا أنه* اذا نسخ الوجوب يحتج به على الجواز لانه من لوازمه ومنع من ذلك بعض الشافعية وبعض اصحابنا ﴾ الجواز يطلق بتفسيرين احدها جواز الاقدام كيف كان حتى يندرج تحته الوجوب وغيره وثانيهما استواء الطرفين وهو المباح في اصطلاح المتاخرين والاول لا شك انه لازم للوجوب والثاني ضده فلا يكون لازما له وظاهر كلام العلماء انهم يريدونه ووجه تقريره انا نجعله لازما من الامر والناسخ فالامر دل على جواز الاقدام والنسخ دل على جواز الاحجام فيحصل مجموع الجوازين من الامر وناسخه غير ان مجموع الجوازين تكون الدعوى هكذا اذا

كان اصله المنع وان لم يسبق نص يقتضي منعه نظرا لذلك ﴿ قوله ثم استقراء النصوص بعد هذا من الكتاب والسنة يحكم بين الفرق الخ ﴾ مامن نص الا وقد يرد عليه ان القرائن هي التي دلت على حكمه الخاص الذي يريد المحتج اثباته فالتحقيق ان وجه الاحتجاج في هاته المسالة هو النظر المستمد من مقاصد الشريعة كما قدمناه وكما يقرب منه قول المصنف « وتقرير هذا الفصل »

﴿ الفصل الثالث في عوارضه ﴾

اي في ذكر ما يطرأ عليه او على مقتضاه فان نسخ الوجوب وان لم يطرأ على الامر لكن على مقتضاه اذ الوجوب مستفاد من الامر ﴿ قوله اذا نسخ الوجوب يحتج به على الجواز الخ ﴾ الاستدلال على هاته المسالة نظير الاستدلال على ورود الامر بعد الحظر فان الواجب لما يتضمنه من المصلحة لا ينسخ الى حرمة . وبعض اصحابنا منهم القاضي عبد الوهاب كبعض الشافعية منعوا ذلك اي لم يسلموا تعين الجواز وسند منعهم ان نسخ الوجوب هو رفعه وذلك صادق بالحرمة ولم يعينوا الحرمة ولهذا قال المص منعوا دون ان يقول خالفوا اوعكسوا . نعم ان قولهم هنا يستلزم الحمل على الحرمة عند التردد احتياطا لانه لو فرض الندب والاباحة لم يكن في تركهما ضير بخلاف فرض التحريم فان في فعله اثما . والجواب ان احتمال التحريم ضعيف لما تقدم من الدليل هنا وفي الفصل قبله واذا لم تتساو الاحتمالات ورجح بعضها على بعض فقد بطل التعارض فزال موجب الوقف والاحتياط وبهذا نجمع بين حديث

لا يتعين للاباحة بمعنى استواء الطرفين بل يقبل الندب وايضا فينبغي ان

نسخ بقي اما للاباحة او الندب من الامر وناسخه لا من الامر فقط وصورة هذه المسالة ان يريد الامر ثم يقول الآمر رفعت الوجوب عنكم فقط لا يزيد على ذلك اما ان نسخ الامر بالتحريم ثبت التحريم قطعا او قال رفعت جملة ما دل عليه الامر السابق من جواز وغيره فانه لا يستدل به على الجواز ﴿ ١٦٦ ﴾

والمدرك في هذه المسالة مبني على حرفين * احدهما ان الدال على المركب دال على اجزائه والوجوب مركب من جواز الاقدام والمنع من الترك فاذا ارتفع احد الجزءين بقي الآخر وثانيهما ان الخصوص في الشيء قد يكون شرطا كالطلاق المعلق فانه اخص من مطلق الطلاق ويلزم من انتفاء الخصوص الذي هو الشرط ان لا يثبت مطلق الطلاق لازما للمعلق لان الخصوص ههنا شرط وقد لا يكون شرطا كالناطق مع الحيوان لا يلزم من انتفاء الناطق انتفاء الحيوان فمن قال بالمعنى الاول قال انه يدل على الجواز ومن لاحظ الثاني قال الخصوص قد يكون شرطا وقد لا يكون فاذا حصل الشك توقفنا (ويجوز ان يرد خبرا لا طلب فيه كقوله تعالى « قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا » وان يرد الخبر بمعناه كقوله تعالى « والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين » وهو كثير) فائدة ورود الخبر بلفظ الامر ان الامر شانه ان يكون بما فيه داعية للامر. والخبر ليس كذلك فاذا عبر بلفظ الامر اشعر بالداعية فيكون ثبوت صدقه اقرب. وفائدة التعبير عن الامر بلفظ الخبر ان الخبر يستلزم ثبوت مخبره ووقوعه بخلاف الامر فان عبر عن الامر بلفظ الخبر كان آكد في اقتضاء الوقوع حتى كانه واقع ولذلك اختير للدعاء لفظ الخبر تفاؤلا بالوقوع (الفصل الرابع) يجوز

دع ما يريبك الى مالا يريبك. وحديث وسكت عن اشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تسالوا عنها ﴿ قوله احدهما ان الدال على المركب دال على اجزائه الخ ﴾ اشتمل هذا المدرك على قياسين اما الاول فقدمتاه مذكورتان وهو من الشكل الرابع لان قوله والوجوب مركب معناه والوجوب دال على الامرين وهو مسلم واما القياس الثاني فهو من الشكل الاول وصغراه مطوية تقديرها النسخ رفع احد الجزءين وهذه الصغرى ممنوعة لان النسخ للوجوب رفع لمسماه وقد اعترف في القياس الاول ان مسماه جواز الاقدام والمنع من الترك فاذاً يكون النسخ رفعهما معا بلا شك وذلك يقتضي الحرمة لانها هي التي يصدق عليها عدم جواز الاقدام وعدم المنع من الترك فاذاً يكون دليلا لذلك البعض وظاهر كلام المصنف انه مدرك للفريقين لانه سماه مدركا لاصل المسالة وصرح بذلك في المدرك الثاني فتدبر

﴿ الفصل الرابع يجوز تكليف مالا يطاق ﴾

لا غاية لهاته المسالة في الاصول وانما هي مسالة كلامية جرها الالتزام في مقام المناظرة فان الاشعري رحمه الله لما نفى قدرة العبد على ايجاد افعاله اورد عليه المعتزلة ان ذلك يقتضي ان الله يقول افعل يامن لا فعل له وذلك ليس في طوقه فرأى الاشعري ان التزام ذلك اولى من هدم الاصل الذي قامت عليه الادلة وهم يقسمون المحال الى محال لذاته

تكليف ما لا يطاق * خلافا للمعتزلة والغزالي وان كان لم يقع في الشرع خلافا للامام فخر الدين. لنا قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فسؤال رفعه يدل على جوازه وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل على عدم وقوعه وههنا دقيقة وهي ان ما لا يطاق قد يكون عاديا فقط كالطيران في الهواء . او عقليا فقط كايمان الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن. او عاديا وعقليا معا كالجمع بين الضدين والاول والثالث هما المراد ان ههنا دون الثاني) وافقنا المعتزلة على ان الله تعالى بكل شيء عليم ﴿ ١٦٧ ﴾ وانه يعلم ان خلاف المعلوم محال فهو يعلم ان الكافر يكفر وان صدور الايمان منه محال ومع ذلك كله فقد كلفه بالايمان فقد كلفه بما يتعذر وقوعه عقلا وهذه المقدمات كلها وافق عليها المعتزلة . فتكليف ما لا يطاق عقلا قالت به المعتزلة وانما الخلاف فيما لا يطاق عادة كالجمع بين البياض والسواد في محل واحد وجعل الجسم في مكانين في وقت واحد والجمع بين الحركة والسكون في وقت واحد والطيران في الهواء تحيله العادة والعقل يجوزه وايمان الكافر العقل يحيله واذا سئل اهل العادة عنه جوزوه فهو عقلي فقط . ووجه الاستدلال بالآية ان الدعاء بمتعذر الوقوع حرام فلا يجوز اللهم اجمع بين الضدين ولا اغفر للكافر ولا غير ذلك من الممتنعات عقلا وشرعا فلما سألوا رفعه وذكر الله تعالى ذلك في سياق المدح لهم

ومحال لغيره والخلاف في الاول لا في الثاني والمص هنا فرق بين المحال العقلي والمحال العادي والمركب منهما فجعل الخلاف في الثاني والثالث دون الاول وهو اصطلاح لم يسبقه اليه احد ممن رأينا واراد بالمحال في العقل فقط ما هو جائز في العادة وانما كانت احالته لدليل عقلي وبعد الاتفاق على عدم وقوعه فلا طائل تحت التطويل في الادلة ﴿ قوله خلافا للمعتزلة والغزالي الخ ﴾ وامام الحرمين وابي حامد الاسفرائيني والتلمساني وابن دقيق العيد

﴿ الفصل الخامس فيما ليس من مقتضاه ﴾

اي في بيان ما ظن انه من مقتضى الامر وليس منه او ما قد يتوهم انه كذلك ﴿ قوله لا يوجب القضاء عند اختلال المامور به عملا بالاصل بل القضاء بامر جديد الخ ﴾ يرجحه قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر فلو كان الامر في لسان العرب يقتضي القضاء عند الاختلال لما وقع التنبيه على استبدال ايام أخر للمريض والمسافر هذا اذا نظرنا الى صيغة الامر . واما ان رجعنا الى الحكمة من العبادات فقد بينا ضابط

دل على انهم لم يعصوا بدعائهم فيكون دعاء بما يجوز وهو المطلوب . وأما قول الامام انه واقع فاعتمد في ذلك على ان جميع التكاليف اما معلومة الوجود فتكون واجبة الوقوع او معلومة العدم فتكون ممتنعة الوقوع والتكليف بالواجب الوقوع او الممتنع الوقوع، تكليف بما لا يطاق وهذا انما يقتضي وقوع تكليف ما لا يطاق عقلا لا عادة فان امتناع خلاف المعلوم انما هو عقلي والنزاع ليس فيه بل في المحال العادي فقط فلا يحصل مطلوب الامام (الفصل الخامس) فيما ليس من مقتضاه * لا يوجب القضاء عند اختلال المامور به عملا بالاصل بل القضاء بامر جديد خلافا لابي بكر الرازي) هذه المسألة مبنية على قاعدتين القاعدة الاولى ان الامر بالمركب امر باجزائه

القاعدة الثانية ان الامر بالفعل في وقت معين لا يكون الا لمصلحة تختص بذلك الوقت والا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الاوقات ترجيحا من غير مرجح فمن لاحظ القاعدة الاولى قال الامر في الوقت المعين بالصلاة المعينة يقتضي الامر بشيئين بالصلاة و بكونها في ذلك الوقت فهو امر بمركب فاذا تعذر احد جزأي المركب وهو خصوص الوقت بقي الجزء الآخر وهو ﴿ ١٦٨ ﴾ الفعل فيوقعه في اي وقت شاء فيكون القضاء بالامر الاول ومن لاحظ القاعدة الثانية قال ان القاعدة مثلا اختصت بصلاة الظهر لمصلحة ما في القامة وما دلنا دليل على مساواة غيرها من الاوقات لها بل الظاهر عدم المساواة والا لما اختصت بوجوب الفعل فلا تثبت الصلاة في غير القامة لعدم المصلحة في غير القامة فاذا دل الدليل على وجوب القضاء علمنا ان الوقت الثاني يقارب الاول في مصلحة الفعل واذا لم يدل دليل فلا . فهذا هو مدرك هذه المسألة. وهذا اذا كان الوقت معينا فان كان وظيفة العمر فقد تقدم انه لا قضاء فيه وان الخلاف فيما هو على الفور في باب ان الامر للفور (واذا تعلق بحقيقة كلية لا يكون متعلقا بشيء من جزئياتها لان الدال على الاعم غير دال على الاخص) اذا قلنا في الدار جسم لا يدل على انه حيوان لان الجسم اعم او في الدار حيوان لا يدل على انه انسان او في الدار انسان لا يدل على انه زيد ولهذه القاعدة قلنا ان الوكيل بالبيع لا يملك البيع بثمن المثل دون الجنس الا بالعادة لا باللفظ فاذا قال له بع سلعتي حمل على ثمن المثل بدلالة العادة لان البيع حقيقة كلية مشترك فيها بين ثمن المثل والمساوي والغبن (* ولا يشترط مقارنته للمامور به بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث خلافا لسائر الفرق) لم يقل بالكلام النفسي الا نحن فلذلك تصور على مذهبنا تعلقه في الازل فالكلام النفسي ازلي ومنه الامر والنهي وجميع الاحكام فحرم الله في الازل المرأة

ما يقضى وما لا يقضى باعتبار ذلك في الفصل الرابع عشر من الباب الاول فارجع اليه وما نسبه المص الى ابي بكر الرازي من الحنفية هو مذهب جمهورهم كما في صدر الشريعة وابو بكر الرازي هو احمد بن محمد بن علي الجصاص الحنفي الرازي ولد سنة ٣٠٥ وتوفي سنة ٣٧٠ له احكام القرآن ﴿ قوله ولا تشترط مقارنته للمامور به بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث الخ ﴾ اي لا يشترط في تحقق الامرية اي كونه امرا مقارنته فقوله والحاصل قبل ذلك اعلام اي تعلق اعلام لا انه اعلام غير امر بدليل قوله ولا تشترط مقارنته وسياتي بيانه عند كلام القاضي عبد الوهاب . وهذه مسالة كلامية التزمها الشيخ ابو الحسن الاشعري بعد ان اثبت الكلام النفسي وقسمه الى انواعه فالزمه المعتزلة ان يوجد امر بلا مامور وذلك محال فالتزم ذلك وبين انه متعلق بالمامور تعلقا معنويا معلقا على وجوده المعلوم لله تعالى فنقلها اهل الوصول الى هذا العلم لانهم فرعوا عنها ما ياتي . وحاصل هذا المبحث الذي ذكره المصنف يشتمل على ثلاث مسائل مبنية على تعلق الامر في الازل بالشخص الحادث . المسالة الاولى في كيفية تعلق الامر في الازل بالمامور . والمسالة الثانية في مقتضى التعلق . والمسالة الثالثة في وقته . فاما المسالة الاولى وهي كيفية تعلق الامر في الازل بالمامور فقد

اتفق الاشاعرة على ان الامر متعلق في الازل بالمامور المعدوم حينئذ تعلقا معنويا وان له تعلقا آخر تنجيزيا حادثا عند بلوغه الينا ونزوله ويسمى الاول بالتعلق المعنوي وهو صلوحي . وهذا خارج عن غرض الاصولي وانما ذكرت هنا لانها اصل المسألتين بعدها . واما المسالة الثانية فهي كيفية التعلق التنجيزي فهو عند الاشاعرة تعلقان تعلق الزام بالمخاطب المكلف بالحكم المستجمع لشرائط التكليف بعد دخول وقت التكليف ،وتعلق اعلام لمن سياتي بعد ممن يراد شمول الحكم له او لمن لم يستجمع الشرائط او للمستجمع قبل دخول وقت التكليف. وهذان التعلقان تنجيزيان وهي متفرعة عن تعلق الامر بالمعدوم لان التعلق الاعلامي يشتمل في احد احواله الثلاثة على تعلق بالمعدوم الا ان لهاته المسالة فيما ارى نفعا في علم اصول الفقه فهي به اعلق من الاخرى السابقة لان بهاته المسالة تتبين كيفية تعلق الاوامر بالمكلفين مع تجددهم جيلا بعد جيل وكيفية تعلقه بالموجودين قبل حصول الاسباب او عند انتفاء الشروط مثلا فالتعلق الاعلامي هو الذي يدفع الحيرة في هذا المقام ومعناه يؤول الى تنبيه الشخص بانه سيصير مكلفا في حالة او وقت ياتي . واما المسالة الثالثة وهي وقت تعلقه فقد اختلف فيها الاشاعرة فقال الشيخ والجمهور وكافة المعتزلة هو متعلق بالفعل قبل المباشرة والتكليف واقع قبل الاستطاعة عنده كما قال الغزالي سواء في ذلك الاعلام والالزام ، اما الاعلامي فظاهر واما الالزامي فللتفادي من لزوم انتفاء العصيان عند ترك المباشرة فتكون المباشرة نفسها مامورا بها لانها وسيلة للمامور به وتفاضوا عن الزام اورده المعتزلة بان المكلف مامور بما ليس من فعله لان جوابه

على زيد على تقدير وجوده ووجود اسباب التحريم وشرائطه وانتفاء موانعه فاذا وجدت هذه كلها فقد وجد التقدير الذي تعلق الحكم بالشخص فيه وكذلك احلها الله تعالى

هو الجواب عن اصل مسالة قدرة العبد وهو الرجوع الى ان الله لا يسال عما يفعل على راي الجمهور والى اثبات جواز التكليف بما لا يطاق وقد جعل الغزالي هاته المسالة احد سببين للقول بجواز التكليف بالمحال . وذهب فريق من الاشاعرة الى ان تعلق الامر بالفعل يكون عند المباشرة المعبر عنها عندهم ايضا بالاستطاعة واليه مال المصنف تبعا للامام وكثير من المتاخرين لانه انسب بقواعد الاشعري في الكسب ولان التزامه كون التكليف قبل الاستطاعة لا يخلو من مخالفة لاصوله وجعلوا الحاصل قبل ذلك اعلاما واجابوا عن الزام عدم تحقق العصيان بان العصيان نشأ من التلبس بالكف عن الفعل وهو اي الكف منهي عنه لان الامر بالفعل نهي عن ضده وهو كلام لا طائل تحته وان زعمه البعض تحقيقا لانه على صورة التحقيق في ايراد عدة نقوض واجوبة عنها ولكن بما لا يتم اذ الامر الالزامي الذي حاولوا التفصي من فرض عدم امتثاله هو الذي اقتضى النهي عن ضد المامور به وكلاهما لا يحصل الا عند المباشرة ولذلك قال التفتازاني ان هذا القول مشكل واوشك المص ان يعترف بعدم جدواه اذ قال « ومقصودنا بهذا بيان صفة التعلق » كما سياتي بيان كلامه . اما المعتزلة فانهم اثبتوا قدرة كاملة للعبد على افعاله فالمسألة عندهم هينة لان التكليف عندهم خطاب للعبد بان يفعل ما هو قادر على تحصيله فان لم يمتثل كان عاصيا . اذا تقرر هذا يظهر ان المص مزج المسألتين الثانية والثالثة فصيرهما مسألة واحدة اذ جعل الحاصل قبل الملابسة او المباشرة اعلاما فجعل الاعلامي من الازل الى وقت المباشرة وحينئذ يبتدىء الالزامي فيصدق الاعلامي على التعلق المعنوي الذي هو قبل وجود المكلف

بتقادير فالحكم كلام الله تعالى القديم وتعلقه قديم ايضا فان الذي يحيل وجود علم بغير معلوم يحيل وجود امر بلا مامور ونهي بغير منهي واباحة بغير مباح متقرر في العلم لا في الوجود الخارجي لان التعلق نسبة والنسبة يشترط فيها تقدير طرفيها لا وجود طرفيها كالعلم تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ومعلومه قد يكون معدوما بل مستحيلا بل

التقدير لابد منه فالحكم هو الكلام وتعلقه الخاص وهما قديمان وانما الحادث المتعلق فقط (ولكنه لا يصير مامورا الاحالة الملابسة خلافا للمعتزلة والحاصل قبل ذلك اعلام بانه سيصير مامورا *لان كلام الله تعالى قديم والامر متعلق بذاته فلا يوجد غير متعلق والامر بالشيء حالة عدمه محال للجمع بين النقيضين وحالة ايقاعه محال لتحصيل الحاصل فيتعين زمن الحدوث) هذه المسئلة لعلها اغمض مسئلة في اصول الفقه والعبارات فيها عسرة التفهم وسر البحث فيها ان الالفاظ اللغوية انما وضعت لطلب ما هو ممكن من المامور فتعين ان الآمر انما طلب من المامور الفعل *في زمن ليس فيه عدمه لانه لو طلب منه الفعل في زمن فيه عدمه لطلب منه الجمع بين الوجود والعدم وذلك محال فاذن لم يطلب منه الفعل الا في زمان ليس فيه عدمه وكل

ويكون اعم منه. والتحقيق خلاف ذلك لانه لو سمي التعلق المعنوي اعلاما لورد عليه ماورد على اصل تقسيم الكلام في الازل الى امر وغيره اذ لا فرق بين امر بلا مامور أو اعلام بلا معلم فيلزم في الجواب اثبات اعلام بالاعلام ويتسلسل وهم قد جعلوا الاعلام من التعلق التنجيزي فلا يمكن ان يصدق على مقابله المعنوي بحال ولعل المص رأى التسوية بينهما من اجل انه رأى الغاية من عدم وجود احد في العالم صالح للخطاب ومن عدم وجود البعض المراد دخوله غاية واحدة وهما سواء بالنسبة لغير الموجود وماذا يفيد وجود غيره ولكن هذا لو سلمت صحته وموافقته لاصول الاشعري التي بنيت عليها المسالة فهو ينافي التقسيم الذي ذكروه وتبعهم المص فما كان من حقه ان يتبعهم فيه ثم ياتي بما ينافيه على ان وجود فريق ممن يصح خطابهم يكفي لايجاد التعلق التنجيزي للامر الذي جعل الاعلامي نوعا منه والدين ياتون بعدهم كانهم صورة الفريق الماضي لانهم خلفهم نظير ماقيل في قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم اي خلقنا اباكم آدم فكان خلق الاصل خلقا لخلفه قال الغزالي «نحن الآن بطاعتنا ممتثلون امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معدوم عن عالمنا هذا فلم يكن وجود الامر شرطا لكون المامور مطيعا ولا وجود المامور شرطا لكون الآمر آمرا» فما ذكره القوم في غاية المناسبة ولا ينبغي الخروج عن تحقيقهم فيه ﴿ قوله لان كلام الله تعلى قديم الخ ﴾ تعليل لقوله بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث وقوله والامر بالشيء حالة عدمه محال تعليل لقوله ولكنه لا يصير مامورا الا عند الملابسة لان الكلامين متصلان في المتن وفصل بينهما الشرح ﴿ قوله في زمن ليس فيه عدمه الخ ﴾ دليل سفسطائي

الفعل هو زمن الملابسة وذلك هو المطلوب * ومقصودنا بهذا بيان صفة التعلق لا ان الملابسة شرط في التعلق والا لتعذرت حقيقة العصيان ولا يوجد عاص ابدا لانه يقول الملابسة شرط لكوني مامورا وانا لم ألابس فشرط الامر مفقود فلست مامورا فلا أكون عاصيا بالترك فحينئذ يتعين ان لا تكون الملابسة شرطا في تعلق الامر بالمكلف بل صفة تعلقه بذلك فقط اي ما تعلق لما تعلق الا بايقاع الفعل في زمان ليس فيه عدمه * وهو عاص اذا ترك لانه أمر ان يعمر زمانا مستقبلا بالفعل بدلا عن عدمه فلم يفعل فمعنى قولنا انه انما يصير مامورا حالة الملابسة ان تلك الحالة هي التي تعلق بها الامر وتعلقه متقدم عليها بالفعل فيها. والمعتزلة يقولون لا ينبغي ان يكون هذا صفة التعلق لانه لو تعلق بايقاع الفعل في زمن الحدوث لتعلق بتحصيل الحاصل فان زمن الحدوث زمن وجود لانه أول ازمنة الوجود واول ازمنة الوجود وجود وطلب الوجود حالة الوجود طلب تحصيل الحاصل فيتعين ان يكون متعلقا بما قبل زمن الوجود وهو زمان العدم * ونحن نقول لهم تعلقه بايقاع الفعل حالة العدم يلزم منه اجتماع النقيضين واما قولكم يلزم من تعلقه بحالة الملابسة تحصيل الحاصل فليس كذلك

لان الجمع بين النقيضين انما يظهر لو طلب من المخاطب ايقاع الفعل وعدمه في زمن واحد اعني الزمن الذي يقع فيه المامور به والمخالف انما يتكلم على الزمن الذي يقع فيه الامر فاذا كان الزمن الواقع فيه الامر مشغولا بعدم المامور به وكان الزمن الذي يقع فيه المامور به مشغولا بوجود المامور به اختلف الزمنان وانفكت جهة التناقض فلا استحالة كما يظهر بالتامل

﴿ قوله ومقصودنا بهذا بيان صفة التعلق لا ان الملابسة شرط الخ ﴾ اي المقصود شرح حقيقة معنى التعلق الالزامي. ويرد عليه ان المباشرة سواء كانت شرطا او لم تكنه لا يتحقق العصيان الا معها لتوقف الالزام على وجودها فان اجاب بان التعلق الالزامي لا اثر له في التكليف بل محل التكليف هو الاعلامي قلنا فهو اذاً لا فائدة في اثباته مع عدم ترتب الآثار عليه الا ان يفسر بانه تعلق الزام بالاتمام فهو مبدأ وجوب الاستمرار

﴿ قوله وهو عاص اذا ترك لانه امر ان يعمر زمانا مستقبلا الخ ﴾ هذا الكلام لا يلاقي مذهب من يرى ان تعلق الامر بالفعل عند وهو المباشرة الذي درج عليه المص فيما تقدم فكانه نقض غزله هنا اذ جعل المامور بالفعل مامورا بتعمير زمن مستقبل بايقاع الفعل وهذا عين مذهب من قال ان تعلق الامر بالفعل قبل المباشرة فتامل

﴿ قوله ونحن نقول لهم تعلقه بايقاع الفعل حالة العدم يلزم منه اجتماع النقيضين الخ ﴾ اختزل هذا الجواب من اجوبة الاشاعرة في نفي قدرة العبد على ايجاد فعله وهو لا يطابق ما هنا لان الكلام في تعلق امر بمامور به فاذا كان التعلق عند عدمه لم يلزم شيء وهو الشان اذ الانشاآت كلها للمستقبل كما هو مقرر في النحو والاصول الا

صيغ العقود. بخلاف تعلق القدرة بالمقدور فاذا لم يوجد معها لم تؤثر

﴿ قوله لان تحصيل الحاصل يشترط فيه تعدد الزمان الخ ﴾

قد قرر المص اعتراض المعتزلة بما لا يلاقي هذا الجواب لانهم اوردوا لزوم تحصيل الحاصل على تعلق الامر باول ازمنة الوجود حتى فيما لو كان الفعل يتقضى شيئا فشيئا ولا شك ان ذلك الجزء مامور به لانه جزء المامور به فيكون مامورا به عند ايجاده وهو تحصيل حاصل اما شرط تعدد الزمان لتحصيل الحاصل فمسلم ولكن تعلق الامر باول آونة المباشرة ان كان قبلها فهو ما نفاه هذا الفريق من الاشاعرة الذين فيهم المص. وان كان عند الشروع اي المباشرة فهو تحصيل الحاصل بلا شك سواء نظر الى جملة الفعل ام الى كل جزء من اجزائه وان حصلا معا وهو الذي يشير له المص في المتن امتنع تاثير احدهما في الآخر لاستحالة الدور وهذا لا مناص عنه وهو بعينه يفرض في استمرار التعلق مع كل آن من تلك الآونة ويفرض ذلك في كل جزء من اجزاء الفعل مقارن لآن من آونة ايجاده ان كان الفعل مما يتقضى شيئا فشيئا اما ما يحصل دفعة واحدة كالايمان وطلاق من اسلم عن زوجة هي اخته من الرضاع وصيغ العقود الصادرة عن امر بايقاعها فتحصيل الحاصل فيها اظهر. وجواب المص عنه سفسطة لان المؤثر لا يؤثر في فعله حالة حدوثه بل قبلها بقليل على ان الكلام في تعلق الامر لا في تعلق القدرة المنظر به وتعلق القدرة امكن للتضييق فيه لان اثره يحصل عقبه بدون تجزئة بخلاف تعلق الامر فلا بد له من زمن التلقي والاستعداد وارادة الامتثال وهذه التعسفات كافية في ترجيح قول الاشعري رحمه الله . والجمهور ان تعلق الامر بالفعل قبل المباشرة

*لان تحصيل الحاصل يشترط فيه تعدد الزمان بان يكون الوجود حصل في زمان وقيل له بعد ذلك افعل ذلك الفعل الذي وقع في الزمان الاول بعينه فهذا تحصيل الحاصل اما مع اتحاد الزمان فلا لان كل مؤثر انما يؤثر في فعله حالة حدوثه ولا يمكن ان يكتب احد كتابا الا في الزمن الذي يكتبه فيه ولا يبني دارا الا في الزمن الذي يقع البناء فيه فزمن الحدوث هو زمن التأثيرات فلو منع التأثير لم يبق تأثير فمثار الغلط حينئذ هو الغفلة عن شرط تحصيل الحاصل وهو تعدد الزمان اما مع اتحاده فلا فهذا ماخذ البحث في هذه المسئلة بين الفريقين. ويتفرع عليه ان عند المعتزلة ينقطع تعلق الامر بالدخول في الملابسة لانتفاء العدم الذي هو زمن التعلق وعندنا يبقى التعلق حتى تفرغ الملابسة فبالفراغ من الملابسة ينقطع التعلق اجماعا وفي زمن الملابسة قولان: عندنا التعلق موجود وعند المعتزلة لا وقبل الملابسة قولان التعلق حاصل عند المعتزلة وعندنا لا. واما كون المتقدم قبل ذلك اعلاما او امرا فلم يقل الامام فخر الدين الا انه اعلام معناه بانه مامور حالة

الملابسة وهو امر بما في زمن الملابسة وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص اختلف الناس هل هو امر على الحقيقة ام اعلام * فقال كثير ان الامر في الحقيقة انما هو المقارن اما المتقدم فاعلام. وقال الباقون هو امر واختلف المعتزلة في مقدار ما يتقدم عليه من الاوقات بعد اتفاقهم مع اصحابنا على تقدمه بوقت يحصل به للمامور السماع والفهم. فنهم من قال لا يجوز تقدم الامر على المامور بازمنة كثيرة بل بوقت واحد الا لمصلحة. والذي اختاره القاضي ابو بكر رحمه الله انه يجب تقدمه بوقتين وقت السماع ووقت الفهم والعلم بالمراد. والتكليف يقع في الزمن الثالث لان ايقاع الفعل قبل العلم بمراد المتكلم محال قال فهنا اربعة مطالب . احدها وجوب تقدم الامر على وقت المامور به والثاني ان تقدمه لا يخرجه عن كونه امرا وان كان اعلاما وانذارا والثالث في وجوب تعلق الامر بالفعل حالة إيجاده والرابع في مقدار ما يتقدم الامر به على الفعل من الاوقات وقد اجمع المسلمون على ان اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم تتناولنا وهي متقدمة

ومظهرة لسبب تفرقهم بين تعلق القدرة بالمقدور وتعلق الامر بالمامور فالكسب عندهم لا يتعلق الا عند المباشرة بخلاف الامر. وانما يصلح ان يكون هذا جوابا عن قول امام الحرمين والغزالي بانقطاع توجه الامر للمامور عند المباشرة للفعل والا لزم تحصيل الحاصل بايجاد الموجود وكذلك صنع التفتازاني اذ اجاب بعين ما ذكره المص فرد به كلام امام الحرمين. هذا والظاهر ان المص توهم من تحصيل الحاصل هنا تحصيل الحاصل الذي هو من جملة المحالات وليس كذلك اذ لا ينطبق على ما هنا بل المراد من تحصيل الحاصل ان الامر يكون عبثا اذ المراد من الامر الامتثال او الابتلاء وكلاهما حاصل على تقدير المباشرة والملابسة فالامر به حينئذ عبث وعليه فالجواب ينبغي ان يكون ببيان حكمة ما او بمنع التزام الحكمة بل الله يفعل ما يشاء ﴿ قوله فقال كثير ان الامر في الحقيقة انما هو المقارن الخ ﴾ اي المقارن لوجود المكلف والوقت المطلوب وحاصل كلام القاضي عبد الوهاب ان الامر السابق على وجود المكلف هل يسمى امرا ام يسمى اعلاما فقط وهذا الكلام خارج عن مسالة كون التعلق قبل المباشرة او بعدها كما يتبين من قوله آخر كلامه « وقد اجمع المسلمون الخ » وقوله القول بالاعلام باطل لا يريد به بطلان ثبوت التعلق الاعلامي بل انما يريد بطلان سلب الامرية عنه واعتباره اعلاما فقط بدليل قوله ولانه لا يحتاج لامر آخر فقول المص في المتن والحاصل قبل ذلك اعلام يريد انه تعلق اعلام بدليل قوله قبل « ولا تشترط مقارنته للمامور به » اي لا تشترط في كونه امرا وبدليل كونه اخذ كلامه من كلام القاضي عبد الوهاب المقتضي ابطال كونه اعلاما مجردا عن

علينا وانما اوامر فالقول بالاعلام باطل ولانه لايحتاج لامر آخر بعده ولوكان اعلاما بانه سيصير مامورا لاحتجنا لامر آخر حالة الملابسة وليس كذلك (* والامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء الا ان ينص الآمر على ذلك كقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر) من امر غيره ان يأمر شخصا آخر فهو كمن أمر زيدا ان يصيح على الدابة فانه لا يصدق عليه انه أمر الدابة كذلك قوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة لسبع ليس أمرا للصبيان بل انما فهمنا أمر الصبيان بالمندوبات لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث الخثعمية لما قالت «يارسول الله أهذا حج قال نعم ولك اجر» ومن الناس من طرد القاعدة وقال أمر الصبي بالصلاة لا يحصل له فيها اجر بل أمره بذلك على سبيل الاستصلاح كاستصلاح البهائم عن النفار والشماس لا انها اجورا ومتى علم ان الآمر قصد بذلك الامر التبليغ كان ذلك أمرا للثالث كما قال عليه الصلاة والسلام لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في حق ابنه عبد الله لما طلق امرأته في الحيض مره فليراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فتلك العدة التي أمر الله تعالى ان تطلق لها النساء ومقتضى هذه القاعدة ان ابن عمر رضي الله عنهما لا يجب عليه المراجعة لان الامر بالامر لا يكون امرا لكن علم من الشريعة ان كل من امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يامر غيره فانما هو على سبيل التبليغ ومتى كان على سبيل التبليغ صار الثالث مامورا اجماعا (وليس من شرطه تحقق العقاب على تركه عند القاضي ابي بكر والامام خلافا للغزالي لقوله تعالى ويعفو عن كثير) هذه المسألة نقلتها هنا واختصرتها كما وقعت في المحصول وليست المسئلة على هذه

الامرية ﴿ قوله والامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء الخ ﴾ هكذا فرض هاته المسالة الغزالي في المستصفى وغيره مثلما حكى المص اي ان الامر لاحد بان يامر غيره بالشيء لا يعد امرا لذلك الغير وكانها مسالة لا طائل تحتها في الاصول اذ لا شبهة في ان الاوامر الشرعية على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم او امر لنا فاذا عصيناها فقد عصينا الله تعالى فكيف يقول الجمهور ان الامر بالامر لا يعد امرا مع شيوع التعبير بطاعة الله وعصيانه في الشرع . نعم بنوا عليها مسألة ثبوت الاجر للصبيان على الصلاة مع ان الخطاب توجه لاوليائهم ولهذا كان مذهب المالكية ان الامر بالامر امر كما حكاه عنهم البناني في حواشي المحلي والمص جعل وجوب امتثال من ارسله النبي صلى الله عليه وسلم بامر للقرينة الدالة على انه تبليغ اجماعا اللهم الا ان يكون المراد منها غير الاوامر الشرعية لان العصيان قد يتفاوت كما في عصيان امر قضاه النبي صلى الله عليه وسلم ممن لم يعلم انهم امروا بتبليغ ما بلغوه . وليتهم فرضوا هاته المسالة بوجه آخر وهو هل الامر بالامر بالشي امر للمامور بالامر بذلك الشيء ليظهر اثرها في ان الاصل شمول الاوامر الشرعية النبي صلى الله عليه وسلم حتى يدل دليل على التخصيص

الفصل السادس في متعلقه

سواء كان مفعوله الاول او مفعوله الثاني وهو المأمور به او المفعول فيه فباعتبار الاول ينقسم الى عين وكفاية وباعتبار الثاني الى واحد ومتعدد مخير ومرتب وباعتبار الثالث الى مضيق وموسع ﴿ فالواجب الموسع الخ ﴾ اعلم ان الافعال من حيث هي تستلزم وقتا لايقاعها الا ان الاوقات قد تستوي في نظر الشرع كاوقات الصدقات المندوبة والنوافل غير المكتوبة وقد تتعين بلا نص من الشرع لتعين حصول المقصود منها في وقت اذا فات فات المطلوب كانقاذ الغريق وحماية الجامعة ودفن الميت واطعام الجائع فكلها تاخذ من الوقت ما تحصل فيه وما لا يفوت بعده المطلوب منها وهذا كله موكول الى افهام المكلفين. وقد يتعلق مقصد الشريعة بايقاع المامور به في وقت دون آخر ولا يكون ذلك الوقت بديهيا علمه للمكلف فهذه الافعال الموقتة اما ان يكون وقتها بمقدارها او بمقدار وسائلها كصوم رمضان وصلاة المغرب عند من يراها ضيقة وهو قول مشهور في مذهب مالك رحمه الله ويسمى هذا القسم بالواجب المضيق والحنفية يسمون وقته المعيار. واما ان يكون وقتها اوسع منها كاوقات الصلوات غير المغرب وكاشهر الحج بالنسبة لايقاع الاحرام فيها ويسمى الواجب الموسع والحنفية يسمون وقتها الظرف فاما المضيق فلا شبهة في ان ايقاعه بعد وقته قضاء واما الموسع فايقاعه اول الوقت وآخره ووسطه سواء كل ذلك اداء هذا قول الجمهور ونقله عياض عن مذهب مالك رحمه الله ومن الشافعية من سمى الواقع آخر الوقت قضاء يسد مسد الاداء ومن

الصورة في اصول الفقه ولا قال القاضي هذه العبارة ولا الغزالي ايضا بل المنقول في كتاب القاضي انه قال اذا اوجب الله تعالى علينا شيأ وجب ولا يشترط في تحقق الوجوب استحقاق العقاب على الترك بل يكفي في الوجوب الطلب الجازم وقال غيره الوجوب والندب اشتركا في رجحان الفعل ولم يميز الوجوب الا باستحقاق الذم او العقاب فاذا اسقطناه عن الاعتبار لم يبق فرق البتة والحق ما قاله القاضي فانا اذا دعونا وقلنا: اللهم توفنا مسلمين فانا نجد انفسنا جازمة بهذا الطلب من غير رخصة في تركه واذا قلنا : اللهم اعطني عشرة آلاف دينار فاني اجد رخصة في انها لو كانت خمسة لم أتألم لذلك فالطلب ههنا غير جازم بخلاف الاول فقد تصورنا الطلب منا في حق الله تعالى جازما وغير جازم مع استحالة استحقاق الذم ونحوه فاذا تصورنا الطلب الجازم بدون استحقاق الذم صح ماقاله القاضي. والغزالي لم يخالف في لزوم العقاب بل الغزالي وكل منتم الى شريعة الاسلام يقول بجواز العفو ولو بعد التوبة اما عدم الغفران مطلقا فلم يقل به احد ﴿ الفصل السادس في متعلقه ﴾ فالواجب الموسع وهو ان يكون زمان الفعل يسع اكثر منه وقد لا يكون محدودا بل مغيا بالعمر وقد يكون محدودا كاوقات الصلوات

الحنفية من سمى الواقع اول الوقت تعجيلا يسد مسد الاداء او نفلا ينوب مناب الفرض وكل ذلك اصطلاح في مسمى الاداء والقضاء او استعارة ولا مشاحة فيهما. والتحقيق من اقوال علماء المذاهب كلها ان الوقت كله ظرف للفعل وانما زاد الحنفية فقالوا: ان الوقت قد يكون ايضا سببا كاوقات الصلوات فها هنا يحدث تناف بين الظرفية والسببية لانه اذا قدر كل الوقت سببا لزم ان لايصح فعل العبادة فيه لان سببيته لا تتقرر حتى يتم الوقت والا كان جزء سبب وبالاولى ان كان السبب هو آخره فان قدر اوله هو السبب لزم عدم الوجوب لمن صار اهلا في آخر الوقت وهو الذي كملت فيه شروط الخطاب كالمغمى عليه يفيق. والحائض تطهر. فبذلك تخلصوا فقالوا: ان السبب هو الآن المتصل به الاداء اي الجزء المبهم من اجزاء الوقت فكل جزء منه صالح للسببية ولكن تقرر السببية بالفعل موقوف على اتصال الاداء كما حققه في التلويح فما حكاه المص وابن الحاجب عنهم من كون الوقت للفعل هو الآخر وما قبله نفل سد مسد الفرض غير موجود في كتبهم ولعله قول للبعض منهم وكيف يصح ان يجزيء نفل عن فرض اما قول الكرخي فهو تقييد لما حكاه المص عن الحنفية

﴿ ترجمة الكرخي ﴾

والكرخي هو عبد الله بن الحسن بن دلهم الكرخي منسوب « لكرخ جدان » بفتح الكاف وسكون الراء وضم الجيم وتشديد الدال بليدة في منتهى العراق ولد سنة ٢٦٠ ستين ومائتين وسكن بغداد وتفقه في مذهب الامام ابي حنيفة رحمه الله وحدث عن القاضي اسماعيل بن اسحاق المالكي

وهذا يعزى للشافعية منعه بناء على تعلق الوجوب باول الوقت والواقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الاداء. وللحنفية منعه بناء على تعلق الوجوب بآخر الوقت والواقع قبله نفل يسد مسد الواجب وللكرخي منعه بناء على ان الواقع من الفعل موقوف فان كان الفاعل في آخر الوقت من المكلفين فالواقع فرض والا فهو نفل ومذهبنا جوازه مطلقا والخطاب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين اجزاء الزمان الكائنة بين الحدين فلاجرم صح اول الوقت لوجود المشترك ولم يأثم بالتأخير لبقاء المشترك في آخره ويأثم اذا فوت جملة الوقت لتعطيل المشترك الذي هو متعلق الوجوب فلا يرد علينا مخالفة قاعدة البتة بخلاف غيرنا من انكر الواجب الموسع على الاطلاق رأى ان التوسعة تقتضي جواز الترك والوجوب يقتضي المنع من الترك والجمع بينهما محال وهؤلاء خمس فرق لها خمسة اقوال. الاول انه متعلق باول الوقت لان الزوال مثلا سبب لوجوب الظهر والاصل ترتب المسببات على اسبابها والشافعية اليوم ينكرون هذا المذهب غير انه منقول في عدة كثيرة من كتب

الاصول . ويرد على هذا المذهب ان الاذن في تفويت الاداء افعل القضاء لغير عذر غير معلوم في الشريعة وقد اجمعت الامة على جواز التاخير في الصلوات وجواز التعجيل اما الاذن في تفويت الاداء افعل القضاء لعذر فمعهود كتفويت الاداء في حق المسافر وبصوم قضاء فهذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه . القول الثاني ان الوجوب متعلق بآخر الوقت قاله الحنفية لان انتفاء خاصية الشي يقتضي انتفاءه وثبوت خاصية الشيء تقتضي ثبوته وخاصية الوجوب الاثم على تقدير الترك ولم نجد هذا الا آخر الوقت فيكون الوجوب متعلقا بآخر الوقت ووجدنا هذه الخاصية منتفية اول الوقت ووسطه فوجب انتفاء الوجوب من اول الوقت ووسطه ويرد عليهم انه اذا عجل لم يفعل الواجب على قولهم واجزاء غير الواجب عن الواجب خلاف الاصل والقواعد فهذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه . القول الثالث قاله الكرخي من الحنفية انه موقوف فان كان الفاعل آخر الوقت مكلفا تبينت ان الفعل المتقدم واجب فما اجزأ عن الواجب الا واجب فهذا هو الموجب للوقوف ويرد عليه ان صلاة تقع في الوجود لا توصف بكونها فرضا ولا نفلا خلاف القواعد . القول الرابع ان زمن الوجوب هو زمن الايقاع اي وقت كان لا يتعداه حذرا من الاشكالات المتقدمة ويرد عليه ان الوجوب وصفته ومتعلقه لابد ان تتقدم الفعل فلابد من تعيين الوقت قبل الفعل اما متعلق اوصفة تثبت مع الفعل فغير معهود في الشريعة . القول الخامس ان ايقاع الفعل قبل آخر الوقت نفل يمنع من تعلق الوجوب بالمكلف آخر الوقت فلم يجزيء عن الواجب غير الواجب بل سقط الوجوب في نفسه ويرد عليه ﴿ ١٧٨ ﴾ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم ما كانوا يصلون آخر الوقت بل يعجلون فيلزم انهم ما صلوا فرضا قط فيفوتهم أجر الواجبات وهو في غاية البعد فهذه مدارك هذه المذاهب وما يرد عليها من الاشكالات. واما القائلون بالتوسعة فقالوا الوجوب عندنا متعلق

وصنف عدة تصانيف في المذهب الحنفي ومات سنة ٣٤٠ اربعين وثلاثمائة

﴿ قوله وكذلك الواجب المخير الخ ﴾ وجه المشابهة بينهما ان متعلق الامر في الجميع قدر مشترك ففي الموسع قدر مشترك من آونة وفي الثاني من افعال اما الواجب المرتب الذي سيذكره في الش فالمطلوب فيه معين فاذا

بالقدر المشترك بين اجزاء القامة الكائنة بين طرفيها فترتب الوجوب على سببه لان الوجوب في المشترك وجد عقيب الزوال ولم يلزمنا مخالفة شيء من هذه القواعد البتة وهذه الفرقة لهم قولان في جواز التاخير هل يشترط في جواز التاخير العزم على الفعل آخر الوقت لان من لم يفعل ولا عزم على الفعل يعد معرضا عن الامر اولا يشترط لان اللفظ ما دل الا على الصلاة دون العزم فهذه سبعة مذاهب في هذه المسألة حكاها سيف الدين الآمدي في الاحكام وابو اسحاق في اللمع وغيرها والقول بالتوسعة واشتراط البدل هو مذهبنا ومذهب الشافعية (* وكذلك الواجب المخير قالت المعتزلة ايضا الوجوب متعلق بجملة الخصال وعندنا وعند بقية اهل السنة بواحد لا بعينه ويحكى عن المعتزلة ايضا انه متعلق بواحد معين عند الله تعالى وهو ما علم ان المكلف سيوقعه وهم ينقلون ايضا هذا المذهب عنا والمخير عندنا كالموسع والوجوب فيه متعلق بمفهوم احدى الخصال الذي هو قدر مشترك بينها وخصوصياتها متعلق التخيير فما هو واجب لا تخيير فيه وما هو مخير فيه لا وجوب فيه فلا جرم يجزئه كل معين منها لتضمنه القدر المشترك وفاعل الاخص فاعل الاعم ولا يأثم بترك بعضها اذا فعل البعض لانه تارك الخصوص المباح فاعل للمشترك الواجب ويأثم بترك الجميع لتعطيله المشترك بينها) عندنا القدر المشترك بين الخصال المخير بينها متعلق بخمسة احكام الوجوب *ولا يثاب ثواب الواجب اذا فعل الا على القدر المشترك ولا يعاقب عقاب تارك الواجب اذا ترك الجميع الا على القدر المشترك ولا تبرأ ذمته اذا فعل الا بالقدر المشترك ولا ينوي اداء الواجب الا بالقدر المشترك فهو متعلق الوجوب والثواب والعقاب وبراءة الذمة والنية وقول المعتزلة انه متعلق بالجميع معناه بالجميع على وجه تبرأ ذمته بفعل البعض فلا يكون خلافا

المذهب الآخر وعند التحقيق تستوي المذاهب في هذه المسئلة وتبقى لاخلاف فيها فان المذهب الآخر ثم ينكرونه ولم يبق بين الفريقين الا ما لخصته فمن اعتق رقبة في كفارة اليمين برئت ذمته بما فيها من مفهوم احدى الخصال ومفهوم احداها هو قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها والصادق على عدة امور هو مشترك بينها وخصوص العتق لا يدخل في الوجوب والا لاثم بتركه اذا اطعم وترك العتق فمفهوم احدى الخصال هو متعلق الاحكام الخمسة المتقدمة (سؤال) على هذا التقدير يلزم ان الشاة الواجبة في الزكاة والدينار واجب مخير فان الله تعالى لم يوجب خصوص شاة بل مفهوم الشاة كيف كانت من غير تعيين فيلزم ان تكون هذه الابواب كلها واجبا مخيرا لتعلق الخطاب فيها بالقدر المشترك بعين ما قلتموه ولم يقل به احد (جوابه) ان تعلق الخطاب بالقدر المشترك قسمان تارة يكون بين اجناس مختلفة من الحقائق كالعتق والكسوة وتارة بين افراد جنس متحد الحقيقة فاصطلح العلماء على ان الاول يسمى واجبا مخيرا فلا يرد الثاني عليهم لانه غير المعنى الذي اصطلح على تسميته ومن شرط النقض ان يكون بعين الذي يدعيه المتكلم (فائدة) الفرق بين المخير والمرتب ان المخير يجوز العدول عن كل واحدة من الخصال لفعل الآخر والمرتب لا يجوز العدول عن الاول الا عند ﴿١٧٩﴾ تعذره فالاول ككفارة الحنث والثاني نحو كفارة الظهار ثم المرتب اذا

لم يتيسر يتعلق الامر بغيره فكان التعلق بالثاني كامر جديد ﴿قوله ولا يثاب الخ﴾ معطوف على الوجوب وكذلك قوله ولا يعاقب الى آخر الامور الخمسة ﴿قوله ومعناها ان الحجة الشرعية الكاملة الخ﴾ تقرير لبيان وجه الحصر فيهما وهو مدعى الجواب مع وجود غيرهما في الحجج الشرعية وشان الحصر في امرين ان يمتنع غيرهما الا اذا كان الحصر ادعائيا او اضافيا كما هنا ﴿قوله واما الشاهد واليمين الخ﴾ ولا حاجة الى تقدير من الشهادة بل ان الشاهد المنفرد ليس بحجة واما اليمين المنضمة اليه أو النكول فهي من مكملات الحق الذي اثبتت الشهادة تقريبه عند التقاضي والآية مسوقة للامر بالاشهاد قبله فلا تشمل غير ما يمكن فعله قبل التقاضي وبهذا نفسه

شق على المكلف فعل الاول منه مشقة تسقط الوجوب فقط انتقل المرتب المخير كما اذا شق عليه الصوم لانه يضر به وان تجشمه وفعله اجزأه فانه يخير بين الصوم والاطعام ويكون اثر المشقة في اسقاط خصوص الصوم وتعينه ويبقى الواجب واحدا لا بعينه ثم للتخيير والترتيب الفاظ تدل عليهما في اللغة والذي رايته للفقهاء ان الله تعالى متى قال افعلوا كذا وكذا فهو للتخيير وكذلك اما كذا واما كذا ومتى قال فمن لم يجد كذا فليفعل كذا وان لم يجد كذا فليفعل كذا كما قال الله تعالى في الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فصورة الشرط مستند الترتيب ولفظ او موجب للتخيير (سؤال) يلزم على هذه القاعدة ان قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يوجب ان الانسان يحرم عليه ان يستشهد رجلا وامراتين عند القدرة على رجلين او يكون ذلك غير مشروع في حقه وان لم يكن حراما وهو خلاف الاجماع فيلزم احد الامرين اما ان تكون هذه الصيغة لا تدل على الترتيب وهو خلاف ما عليه الفقهاء اوتدل فيلزم خلاف الاجماع في هذه الصورة (جوابه) ان الحق في هذه المسئلة أن هذه الصيغة لا تستقل بالدلالة على الترتيب بل قد تستعمل للحصر كقولك ان لم يكن هذا العدد زوجا فهو فرد وان لم يكن زيد متحركا فهو ساكن وان لم يكن حيا فهو ميت فهذا كلام عربي والمقصود به بيان الحصر في هاتين الحالتين الزوج والفرد والحركة والسكون والحياة والموت وهو مقصود الآية * ومعناها أن الحجة الشرعية الكاملة من الشهادة في الاموال منحصرة في الرجلين والرجل والمرأتين * وأما الشاهد واليمين والنكول وغير ذلك فليس حجة تامة من الشهادة بل من الشهادة وغيرها وهو اليمين أوكلها لا شهادة فيها كاليمين والنكول اما حجة تامة شرعية كلها شهادة ليس الا هذين

القسمين فاذا تعذر أحدهما تعين الآخر فتصير هذه الآية دليلا على عدم قبول اربع نسوة في الاموال كما نقل عن الشافعي رضي الله عنه ومتى استعملت هذه الصيغة لبيان الحصر لا تدل على أن أحد القسمين لا يشرع الا عند عدم الآخر بل تدل على أن المشروع محصور فيهما في ذلك الباب الذي سبق الكلام لاجله واذا تقرر هذا تعين أن هذه الصيغة تصلح للترتيب ولبيان الحصر واللفظ الصالح للمختلفات لا يثبت به أحدها الا بدليل منفصل فتحصل أن الحق أنها لا تستقل بالدلالة على الترتيب بمجردها وحينئذ نقول قرينة كون الموضع لا يصلح للحصر قرينة دالة على أنها للترتيب فانه لا يحسن استعمالها لغيرها لو قلت ان لم يكن العدد عشرة فهو مائة لم يصح أو ان لم يكن زيد في البيت فهو في السوق حيث لا يعلم الحصر لم يكن كلاما عربيا فهذا هو تلخيص هذا الموضع وهو موضع حسن غريب وينشأ منه سؤالان أحدهما في الآية في اقتضائها الترتيب وهو خلاف الاجماع وثانيهما على قاعدة الترتيب فيقال قد تستعمل للحصر (﴿وكذلك فرض الكفاية المقصود بالطلب لغة انما هو احدى الطوائف الذي هو قدر مشترك بينها غير أن الخطاب ﴿ ١٨٠ ﴾ يتعلق بالجميع أول الامر لتعذر خطاب المجهول فلا جرم سقط الوجوب بفعل طائفة معينة من الطوائف لوجود المشترك فيها ولا تأثم طائفة معينة اذا غلب على الظن فعل غيرها لتحقق الفعل من المشترك بينها ظنا ويأثم الجميع اذا تواطؤا على الترك لتحقق تعطيل الفعل المشترك بينها ظنا اذا تقرر تعلق الخطاب في الابواب الثلاثة بالقدر المشترك فالفرق بينها أن المشترك في الموسع هو الواجب فيه وفي الكفاية هو الواجب عليه وفي المخير الواجب نفسه) سمي فرض الكفاية لان البعض يكفي فيه وسمى الآخر فرض الاعيان لتعلقه بكل عين ولا يكفي البعض وانما قلت ان الخطاب متعلق في الكفاية بالمشترك لان المطلوب فعل احدى الطوائف ومفهوم أحدى الطوائف قدر مشترك بينها لصدقه على كل طائفة والصادق على أشياء مشترك بينها كصدق الحيوان على جميع أنواعه واللغة لم تقتض الا ذلك في النصوص الواردة بفرض الكفاية كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وكقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية ونحو هذه النصوص انما مقتضى اللغة فيها غير معين وهو مشترك بين الطوائف المعينات وفرقت الشريعة بين خطاب غير المعين فمنعت منه لئلا يضيع الواجب فيقول كل شخص اني لم أنعين فيضيع الواجب بخلاف الخطاب بالفعل الذي ليس بمعين جوزته الشرعية لان المكلف متمكن من ايقاعه في المعين فلا يتعذر كما خوطبنا بتحرير رقبة غير معينة ولم يفض ذلك لتعذره وكذلك شاة من أربعين ودينار من أربعين (فائدة لا يشترط في فرض الكفاية تحقق الفعل بل ظنه فاذا غلب على ظن هذه الطائفة أن تلك فعلت سقط عن هذه واذا غلب على ظن تلك الطائفة ان هذه فعلت سقط عنها واذا غلب على ظن الطائفتين فعل كل واحدة منهما سقط عنهما) اصل التكاليف أن لا تكون الا بالعلم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان الظن لا يغني من الحق شيأ ﴿غير انه لما تعذر حصول العلم في اكثر الصور اقام الشرع الظن مقامه لغلبة صوابه وندرة خطئه فانيطت به التكاليف فمن غلب على

ندفع ما ورد علينا في ابطال القضاء بالشاهد واليمين بسند ان الآية لم تتعرض له في مقام البيان ﴿ قوله وكذلك فرض الكفاية الخ ﴾ وجه المشابهة ان متعلق الامر القدر المشترك من المامورين الذي يحصل به الفعل المطلوب ﴿ قوله غير انه لما تعذر حصول العلم في اكثر الصور الخ ﴾ اي من كل ما لا يدخل تحت الحس والتواتر او لم تقم عليه الدلائل فان تصرفات الناس في هذا العالم غالبها على الظن كما بينه عز الدين بن عبد السلام في الفصل الاول من قواعده فيكتفى بالظن بعد التثبت والاجتهاد ان كان التأمل لا يبلغ الى اكثر من الظن كما في اشتباه الاواني وقت

ظنه انّ هذه أمرأته جازله وطؤها او هذا الخمر جلاب لم يأثم بشربه اوغلب على ظنه انّ زوجته امراة اجنبية حرمت عليه او ان الجلاب خمر حرم عليه او غاب على ظنه انه متطهر وهو محدث اجزأته الصلاة وبرئت ذمته وان كان محدثا حتى يطلع على انه محدث فكذلك ههنا يقع التكليف بالظن ويسقط بالظن كما تسقط الصلاة مع الحدث وغيره من النظائر وغير ذلك قد تعظم مشقته فاسقطه الشارع عن الخالق ﴿ سؤال اذا تقرر الوجوب على جملة الطوائف في فرض الكفاية فكيف يسقط عمن لم يفعل بفعل غيره مع ان الفعل البدني كصلاة الجنازة والجهاد مثلا لا يجزيء فيه فعل احد

عن احد وكيف يسوي الشارع بين من فعل ومن لم يفعل جوابه ان الفاعل يساوي غير الفاعل في سقوط التكليف واختلاف السبب فسبب سقوطه عن الفاعل فعله وعن غير الفاعل تعذر تحصيل تلك المصلحة التي لاجلها وجب الفعل فانتفى الوجوب لتعذر حكمته) لا يلزم من حصول المساواة في اصل السقوط حصول المساواة مطلقا في الثواب وغيره بل حصل التساوي في اصل السقوط لان الغريق اذا شيل من البحر يبقى التكليف بعد ذلك بنزول البحر لافائدة فيه فلا تكليف حينئذ فيحصل التساوي في اصل السقوط ويمتاز الفاعل بالثواب على فعله ان فعله تقربا ﴿ قاعدة الفعل على قسمين منه ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس فان مصلحتها الخضوع لذى الجلال وهو متكرر بتكرر الصلاة ومنه ما لا تتكرر مصلحته بتكرره كانقاذ الغريق فانه اذا شيل من البحر فالنازل بعد ذلك الى البحر لا يحصل شيئا من المصلحة وكذلك اطعام الجائع وكذلك كسوة العريان وقتل الكفار فالقسم الاول جعله الشرع على الاعيان تكثيرا للمصلحة. والقسم الثاني على الكفاية لعدم الفائدة في الاعيان) هذه القاعدة هي سر ما يشرع على الكفاية ومايشرع على الاعيان وهو تكرر

الطهارة والثياب للصلاة والجهات للقبلة على المشهور في الاخيرين. والتحقيق في الاول وهو قول ابن المواز وابن سحنون وكذلك الشك في المطلقة فيؤمر بتذكرها وبهذا يعلم ان غاية ظنه بكون المراة امراته معناه فيما اذا خطر له خاطر ضعيف بعد تحقق صفاتها وكلامها ومكانها او خطر له صورة اليقين المستند الى اقيسة اقناعية عند عدم خطور الشك فيها بباله فمسها بذلك كان معذورا لتحقق سلامة قصده من الخبث وهو لمس الخطأ الذي اختار المازري انه لا ينشر حرمة المصاهرة والف فيه كتاب «كشف الغطا» ولا بد في سقوط العقاب عنه من تحقق سلامته عن خبث المقصد بالقرائن لان العقاب في الدنيا والآخرة يعتمد سوء المقصد لحديث «الاعمال بالنيات» فلذلك لو وطيء امرأة يعتقدها اجنبية فاذا هي امراته يعاقب على سوء قصده ويترتب على فعله كل ما يترتب على ما يدل على ضعف الوازع من سلب العدالة عنه وولايته ولا يترتب عليه الحد لانه لم يحصل من فعله مفسدة اختلاط الانساب التي شرع الحد للزجر عنها وعليه في الآخرة عقاب اهل المقاصد السيئة كما اشار له العز ابن عبد السلام في الفصل الرابع عشر من قواعده ﴿ قوله اوهذا الخمر جلاب الخ ﴾ الجلاب بضم الجيم وتشديد اللام ماء الورد معرب كما في القاموس وفي

المصلحة وعدم تكررها فمن علم ذلك علم ما هو الذي يكون على الكفاية وما هو الذي يكون على الاعيان في الشريعة غير انه يشكل على هذه القاعدة صلاة الجنازة فانها على الكفاية مع ان مصلحتها المغفرة للميت وذلك غير معلوم الحصول فينبغي ان يصلى عليه ابدا ويكون على الاعيان بخلاف انقاذ الغريق فان مصلحته حصلت ويتعذر تكررها والجواب ان مصلحة صلاة الجنازة حصول المغفرة ظنا وقد حصل ظن المغفرة بالدعاء في المرة الاولى لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولانه لا يحصل القطع بالغفران ابدا والشرع انما يكلف بالمصالح التي يمكن تحصيلها قطعا او ظنا وهذا لا يمكن ان يحصل فيه القطع فلو لم يكن الظن كافيا لتعذر التكليف (فوائد ثلاث الاولى الكفاية والاعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات كالاذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالاموات من المندوبات فهذه على الكفاية وعلى الاعيان كالوتر والفجر وصيام الايام الفاضلة وصلاة العيدين والطواف في غير النسك والصدقات) هذه مندوبات يكتفى فيها ببعض الناس كما اكتفي في الواجبات بالبعض وقصدت بهذه الفائدة التنبيه على ان الندب يوصف بالكفاية واكثر الناس انما يتخيلون ذلك في الفروض الواجبة فلذلك نبهت عليه (الثاني نقل صاحب الطراز وغيره ان اللاحق بالمجاهدين وقد كان سقط عنه

الفرض يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجبا عليه وطرده غيره من العلماء في سائر فروض الكفاية كمن يلحق بمجهزي الاموات من الاحياء وبالساعين في تحصيل العلم من العلماء فان ذلك الطالب للعلم يقع فعله واجبا معللا لذلك بان مصلحة الوجوب لم تتحقق بعد ولم تحصل الا بفعل الجميع فوجب ان يكون فعل الجميع واجبا ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم) الوجوب يتبع المصلحة فاذا لم تحصل المصلحة بقي الخطاب بالوجوب ومن اوقع

بعض النسخ ان هذا الخرخل ﴿ قوله وقد يباح كالوضوء والتيمم من المرتبات الخ ﴾ اعترف في الشرح بان المثال مبني على التسامح لان التيمم لا يقع معتدا به شرعا مع القدرة على الوضوء ومجرد التمسح لا يسمى تيمما فالظاهر ان يمثل بالركوب في الطواف فانه بدل عن المشي وقد يجمع الحاج بينهما في طواف واحد بان يركب ثم يبدو له فيمشي بعض اشواطه مع بقاء عذره يتجشمه ﴿ قوله فرع اختار القاضي عبد الوهاب ان الامر المعلق على الاسم الخ ﴾ بقي على المص في بيان هاته المسألة على مختاره انها ترجع الى مسألة حمل المطلق على اكمل افراده او اقل ما يصدق عليه لان اطلاق

مصلحة الوجوب استحق ثواب الواجب والجميع موقع لمصلحة الوجوب فوجب اشتراكهم في ثواب الواجب والكلام حيث لم تتحقق المصلحة اما من جاء بعد تحققها فلا (الثالثة الاشياء المامور بها على الترتيب او على البدل قد يحرم الجمع بينها كالمباح والميتة من المرتبات وتزويج المرأة من احد الكفئين من المشروع على سبيل البدل *وقد يباح كالوضوء والتيمم من المرتبات والسترة باحد الثوبين من باب البدل وقد تستحب كخصال الكفارة في الظهار وخصال كفارة الحنث فيما يشرع على البدل) المرتبات هي التي لا يجوز فعل الثاني الا عند تعذر الاول حسا اوشرعا وذوات البدل هي التي يتخير المكلف بينها كثياب السترة . واباحة التيمم مع الوضوء معناه صورة التيمم اما التيمم الشرعي المبيح للصلاة فلا تتصور حقيقته مع الوضوء لانه حينئذ غير مشروع طهارة وان ابيحت صورته وكفارة الظهار مرتبة وكفارة حنث اليمين مخير فيها على البدل والكل يستحب الجمع بين خصالها من العتق والكسوة والاطعام والصيام لانها مصالح وقربات تكثر وتجمع وان كان بعضها اذا انفرد لا يجزىء في المرتبات (* فرع اختار القاضي عبد الوهاب ان الامر المعلق على الاسم يقتضي الاقتصار على اوله والزائد على ذلك اما مندوب او ساقط) هذه المسألة مشهورة بالاخذ بأوائل الاسماء او بأواخرها قولان للعلماء وكثير من الفقهاء غلط في تصويرها حتى خرج عليها

اسم المشكك من باب الدلالة على الماهية بلا قيد فاذا اريد تقييده
ببعض صوره صار مقيدا وهذا كله حيث لا دليل فاما مع الدليل فالامر
واضح مثل النهي عن المنكر في آية وينهون عن المنكر فقد دل حديث من
رأى منكم منكرا فليغيره بيده الخ على وجوب الاخذ بكل ما يستطاع
فيه وسياتي لهذا مزيد بيان في موضعه اول باب المطلق والمقيد غير ان
المص جزم بان مراد القاضي عبد الوهاب بالمسألة خصوص الاسماء الكلية
وان المراد بالاخذ باوائلها الاخذ باقل جزءياتها وليس قصر هاته المسألة
على ما ذكره المص بمتعين حتى يغلط من صورها من الفقهاء في اجزاء اسم
الكل كالاوقات عند القائل بان اول الوقت متعين في مسألة الواجب
الموسع ومن صورها في احد معنيي الاسم المشترك في معنيين متفاوتين
كاليد في التيمم كما قال ابو الطاهر اذ لا مانع من شمول المسألة لصور
متعددة وجريان الخلاف في جميع صورها وكيف يعمد الى تغليط غير
واحد من الفقهاء في ذلك مع صحة المراد وهذا القاضي ابو بكر بن العربي
قد نزل هاته المسألة على المعنى الذي اباه المص فقال في شرح باب ما جاء
في دلوك الشمس من القبس على الموطا ما نصه « تاصيل سن مالك رضي
الله عنه في هذا الباب اصلا من اصول الفقه وهو ان الحكم اذا تعلق
باسم له اول وآخر تعلق باوله وقد اختلف العلماء في ذلك اختلافا كثيرا
وللدلوك اول وهو سقوط الشمس عن كبد السماء وآخر وهو الغروب
فكل ماجاء من مثل او خبر او شعر او قرآن يتعلق بهذه الجملة على حد ما
يليق به فارقبوه وركبوه اه » ووزان كلامه وزان كلام ابي الطاهر في
معنى اليد والمسألة تحتمل الجميع وضابطها كما اشار له القاضي عبد الوهاب

ما ليس من فروعها
ظانا انه من فروعها
فقال ابو الطاهر وغيره
في قول الفقهاء التيمم الى
الكوعين او الى المرفقين او
الى الابطين ثلاثة اقوال ان
ذلك يتخرج على هذه القاعدة
هل يوخذ باوائل الاسماء
فيقتصر على الكوع او
باواخرها فيصل الى الابط
ويجعلون كل ما هو من هذا

الباب مخرجا على هذه القاعدة وهذا باطل اجماعا ومنشأ الغلط اجراء احكام الجزئيات على الاجزاء والتسوية بينهما ولا خلاف أن الحكم في الكل لا يقتصر به على جزئه فلا تجزىء ركعة عن ركعتين في الصبح ولا يوم عن شهر رمضان في الصوم ونظائره كثيرة انما معنى هذه القاعدة اذا علق الحكم على معنى كلي له محال كثيرة وجزئيات متباينة في العلو والدناءة والكثرة والقلة هل يقتصر بذلك الحكم ﴿ ١٨٤ ﴾ على ادنى المراتب لتحقق المسمى بجملته فيه او يسلك طريق الاحتياط فيقصد في ذلك المعنى الكلي اعلى المراتب هذا موضع الخلاف ومثاله اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركعت فاطمئن راكعا فامر بالطمأنينة فهل يكتفي بادنى رتبة تصدق فيها الطمأنينة او يقصد اعلاها وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام خللوا الشعر وانقوا البشرة يقتضي التدليك هل يقتصر على ادنى رتب التدليك او اعلاها فهذه صورة هذه القاعدة في الجزئيات في المحل لا في الاجزاء ثم الفرق ان الجزء لا يستلزم الكل والجزئي يستلزم الكلي فلذلك اجزا الثاني دون الاول فادنى رتب الموالاة موالاة وليست الركعة ركعتين ولا اليوم شهرا وعبارة القاضي صحيحة في قوله يقتضي الاقتصار على اوله اي اول رتبه فمن فهم اول اجزائه فقد غلط وقوله والزائد على ذلك اما مندوب او ساقط فالمندوب كزيادة الطمأنينة والساقط كزيادة التدلك فان الشرع لم يندب لزيادة التدلك كما ندب لزيادة الطمانينة ووجب الاقتصار على اول الرتب جمعا بين الدال على الوجوب وان الاصل براءة الذمة كما انه لو وجب عتق رقبة واقتصرنا على ما يسمى رقبة اجزأ وان كانت ادنى الرقاب ولا يجب علينا ان نعتق رقبة بالف

ان يدل الاسم على شيئين فصاعدا احدها يزيد على الآخر الا أن مسألة حمل المطلق على اقل ما يصدق عليه قد ذكرت في باب المطلق ومسألة حمل غير المطلق على اقل معناه لما لم يجدوا لها بابا يخصها ذكروها في باب الاوامر بعنوان كون الاسم متعلق الامر ولو قصرنا المسالة على ما اختاره المص لم يكن لذكرها في باب الاوامر وجه فتنبه لهذا

﴿ ترجمة ابي الطاهر ﴾

وابو الطاهر هو الشيخ ابو الطاهر محمد بن احمد بن عبد الله الذهلي من بيوت العلم والقدر ببغداد ولد سنة ٢٧٩ وتوفي سنة ٣٦٧ وكان محدث زمانه وفقيها بمذهب مالك واديبا كاملا اخذ عن ابن عبدوس وابي اسحق الزجاج وولي قضاء واسط وقضاء مدينة المنصور ببغداد ثم خرج لمصر ثم ولي قضاء دمشق ثم قضاء مصر وتوفي على قضائها وكان ابوه قاضيا بالبصرة وبواسط وهو من الطبقة الخامسة من المالكية ﴿ قوله وهذا باطل الخ ﴾ لان هاته المسالة من باب الخلاف في مسمى الاسم وهو معنى قوله « اجراء احكام الجزئيات على الاجزاء » ولان من الاقوال فيها انه يمسح الى المرفقين وليس في اقوال مسالة الاخذ باوائل الاسماء او اواخرها قول بالاخذ باواسطها فظهر انهما غيران كما ان ليس هنالك قول بمسح اطراف الاصابع خاصة

دينار فهذه صورة القاعدة ومدركها من حيث النظر (الفصل السابع في وسيلته وعندنا وعند جمهور العلماء ما لا يتم الواجب المطلق الا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب لتوقف الواجب عليه فالقيد الاول احتراز من اسباب الوجوب وشروطه وانتفاء موانعه فانها لا تجب اجماعا مع التوقف عليها وانما الخلاف فيما تتوقف عليه الصحة بعد الوجوب والقيد الثاني احتراز من توقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله تعالى وارادته وقدرته بايجاده ولا يجب على المكلف تحصيل ذلك اجماعا. وقالت الواقفية : ان كانت الوسيلة سبب المامور به وجبت والا فلا . ثم الوسيلة اما ان يتوقف عليها المقصد في ذاته او لا يتوقف، والاول اما شرعي كالصلاة على الطهارة او عرفي كنصب السلم لصعود السطح او عقلي كترك الاستدبار لفعل الاستقبال والثاني نجعله وسيلة اما بسبب الاشتباه نحو ايجاب خمس صلوات لتحصيل صلاة منسية او كاختلاط النجس بالطاهر والمذكاة بالميتة والمنكوحة بالاخت او لتيقن الاستيفاء كغسل جزء من الراس مع الوجه او امساك جزء من آخر الليل مع نهار الصوم) اجمع المسلمون على ان ما يتوقف الوجوب عليه من سبب او شرط او انتفاء مانع لا يجب تحصيله اجماعا فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة ولا يجب تحصيله اجماعا والاقامة يتوقف عليها وجوب الصوم ولا تجب الاقامة لاجله اجماعا وكالدين يمنع وجوب الزكاة ولا يجب دفعه حتى تجب الزكاة اجماعا فكل ما يتوقف عليه ﴿ ١٨٥ ﴾ الوجوب لا يجب تحصيله اجماعا وانما النزاع فيما يتوقف عليه ايقاع

الفصل السابع في وسيلته

الضمير الى المامور الماخوذ من الامر والمراد اعم وهو أن وسيلة كل فعل هل يثبت لها حكمه وهل يكون طلبه مثلا مقتضيا لطلبها ام لابد من نص خاص بها وهذا الفصل جدير بان يذكر في المقدمات مع خطاب الوضع لان حكم الوسيلة يشمل حكم شرط الصحة وله ارتباط بالصحة والفساد وجميع ذلك مذكور في فصل خطاب الوضع

الواجب بعد تحقق الوجوب فقيل يجب لتوقف الواجب عليه وقيل لا يجب لان الامر ما اقتضى الا تحصيل المقصد اما الوسيلة فلا ولانه اذا ترك المقصد كصلاة الجمعة او الحج فانه يعاقب عليه اما المشي الى الجمعة او الحج فلم يدل دليل على انه يعاقب عليه مع عقابه على المقصد واذا لم يستحق عقابا عليه لم يكن واجبا لان استحقاق العقاب من خصائص الوجوب فمعنى قولنا مطلقا اي اطلق الوجوب فيه فيصير معنى الكلام الواجب المطلق ايجابه ففرق بين قول السيد لعبده اصعد السطح وبين قوله اذا نصب السلم اصعد السطح فالاول مطلق في ايجابه فهو موضع الخلاف والثاني مقيد في ايجابه فلا يجب تحصيل الشرط فيه اجماعا واما قولنا اذا كان مقدورا فاحتراز عن المعجوز عنه فانه لا يجب بناء على نفي التكليف بما لا يطاق وان كنا نجوزه ومن الشروط المعجوز عنها تعلق صفات الله تعالى بفعل العبد فان العبد من المحال ان يصلي حتى يقدر الله تعالى له ان يصلي ويعلم انه يصلي ويخلق له حركات الصلاة وسكناتها فتعلق هذه الصفات شرط في ايقاع الواجب ولا يمكن ايجابها على العبد لعجزه عن التصرف في صفات الله تعالى واما وجه الفرق بين الاسباب فتجب وغيرها من الشروط وانتفاء الموانع فلا تجب عند الواقفية فلان السبب يلزم من وجوده الوجود بخلاف الشرط وعدم المانع لا يلزم منهما وجود الواجب كما تقدم بيانه فيما يتوقف عليه الاحكام فاذا اوجبوا تحصيل السبب فقد اوجبوا وجود ما يلزم منه وجود الواجب بخلاف ذينك . وقولي في المتوقف عليه شرعا كالصلاة مع الطهارة اريد كما قال امام الحرمين انه اذا تقرر ان الطهارة شرط ثم ورد الامر بعد ذلك بصلاة ركعتين فانه تجب الطهارة اما من غير هذا الوجه فلا فلو قال الله تعالى صلوا ابتداء صلينا بغير وضوء حتى يدل دليل على اشتراط الطهارة وايجاب خمس صلوات لاجل صلاة انسيها مجهولة العين فيها فا ذاك لتوقف الصلاة

الفصل الثامن في خطاب الكفار

اي في تحقيق توجه الخطاب الشرعي اليهم وقد نبه المص في متفرق كلامه على ان المراد الخطاب بغير الايمان للاجماع على انهم مدعوون اليه وبغير الجهاد فانه للمومنين خاصة ولا يخاطب به اهل الذمة والمراد ايضا اخراج اصول الشريعة وهي اصول حفظ نظام العالم المعبر عنها بالكليات كحفظ النفوس ومنع الفساد والاهلاك وان كانت اديان بعضهم تجيزها فقد منع عمرو بن العاص رضي الله عنه قبط مصر من قربان بناتهم للنيل باغراق احداهن فيه كل سنة . اما ذرائع هذه الامور التي لا يتحقق افضاؤها للمقصود كشرب الخمر مالم يصل بهم الى الهرج وكذا تفاريع الاحكام المخالفة لاديانهم فهي محل الخلاف الا اذا تحاكموا فيها الينا والا ماتعلق من افعالهم فيها بواحد من المسلمين.وقد حكى المص عن الباجي ان مذهب مالك رحمه الله القول بخطابهم بالفروع وكذلك ينقل كثير من المالكية عن المذهب وجعله المقري في قواعده ظاهر المذهب في القاعدة الخامسة قبل الجنائز واحتج له ابن عرفه في تفسيره بقوله تعالى كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآيات ربهم فاهلكناهم بذنوبهم من سورة الانفال ويظهر من كلام ابن رشد في عقائد مقدماته ان القولين في مذهب مالك لانه قال في عرض كلامه وفي ذلك خلاف بين اهل العلم . والذي صرح به الامام المازري في شرحه على البرهان واختاره الابياري ومال اليه المقري فيما نقله حلولو في شرح جمع الجوامع ان ظاهر مذهب مالك عدم خطابهم بالفروع وجعل غير ذلك قولة شاذة . وقال المازري هو غير

في ذاتها على اربعة تضاف اليها بان لعلة الاشتباه بخلاف السلم في صعود السطح هو متوقف عليه في ذاته عادة وكذلك بقية النظائر انما حصل التوقف فيها الامر غير الذات من امور خارجية (الفصل الثامن في خطاب الكفار اجمعت الامة على انهم مخاطبون بالايمان واختلفوا في خطابهم بالفروع قال الباجي وظاهر مذهب مالك خطابهم بها خلافا لجمهور الحنفية وابي حامد الاسفرايني لقوله تعالى حكاية عنهم قالوا لم نك من المصلين ولان العمومات تتناولهم وقيل مخاطبون بالنواهي دون الاوامر وفائدة الخلاف ترجع الى مضاعفة العذاب في الآخرة وعينه الامام او الى غير ذلك وبسطه

المشهور . وهو الذي ينثلج اليه الصدر وتساعده فروع مذهب مالك فلو كان يرى خطابهم بالفروع لاوجب حد الشرب على من سكر منهم ولوجب عند تحاكمهم الينا ان نحكم بينهم مع ان مذهبنا تخيير الحاكم في قبولهم ورفضهم لنص قوله تعالى فاحكم بينهم او اعرض عنهم ولاجرينا عليهم احكام الزنا في انكحتهم المجمع على فسادها في ديننا مثل نكاح الاخت عند المجوس والخالة والخال عند اليهود ولوجب ارثهم وموارثتهم وقد قال مالك في المدونة وصرح به ابن الحاجب في المختصر الفقهي ان انكحتهم فاسدة وانما يقررها الاسلام وهذا يوخذ منه عدم مخاطبتهم من جهتين اولاهما انهم لو خوطبوا بالتكاليف لكانت انكحتهم منظورا فيها لحالتها من صورة الصحة والفساد فلا يطلق القول بفساد جميعها. ثانيتهما ان تقريرها بعد الاسلام دليل على عدم الخطاب لانها اعتبرت كعقد جديد قارن الاسلام فلذلك اشترط في تقريرها ان تكون على صفة لو ابتدؤوها عليها لصحت كما صرح به ابن الحاجب في المختصر الفقهي من غير نظر الى ما سبقها قبل من اختلال شروط او طريان موانع وقد قال مالك ايضا بعدم اعتبار طلاقهم الواقع مدة الكفر بسائر انواعه ولا يمنع وقوعه من تقرير انكحتهم بعد اسلامهم اذا لم يتفارق الزوج والزوجة وهذا ينافي الخطاب بالفروع وقول مالك بتخيير الكافر اذا اسلم على اكثر من اربع نسوة من غير اعتبار اسبقية بعضهن على بعض دليل على ان الاولى والسادسة وغيرهما سواء ولو كانوا مخاطبين لوجب اختيار الاوائل كما قال ابو حنيفة رحمه الله لانه يرى خطابهم . فالحاصل ان فروع المذهب متوفرة على ما يقتضي عدم خطابهم بالفروع ولا ادري من

اين أخذ من نسب اليه عكسه ولعلهم لم ينظروا الا لاجراء احكام
الجنايات والاتلاف وما يتعلق بالمسلمين فرارا من اطلاقهم وشانهم ففرضوها
مسالة عامة وقد احتج مثبتو خطابهم بالفروع بادلة كثيرة لا تفيد حجة
من ظواهر الآيات مثل قالوا لم نك من المصلين الذي المراد منه لم نسك
من اهل هذا الشان او ارادوا جعل جميع الصفات سببا الذي منه وكنا
نكذب بيوم الدين والا للزم ان من لايطعم المسكين يكون في سقر
مخلدا . ومثل اهلكناهم بذنوبهم المراد منه ذنوب الكفر والفساد في
الارض. ومثل وطعامكم حل لهم المقصود منه المشاكلة والاخبار عن اصل
شرائعهم . نعم قد يشهد لهؤلاء في بادي الراي قليل من آثار صحيحة
وردت في اعتبار نفع دنيوي اوضرر اخروي على افعال من الكفار مثل حديث
عدي بن حاتم انه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن ابيه حاتم فيما صنع
من الخير في الجاهلية فقال انه يخفف به عنه من العذاب ومثل حديث
الحميرية التي تعذب لاجل هرة حبستها ونظير ذلك . واما قوله للذي
ساله عن اشياء كان يتحنث بها في الجاهلية « اسلمت على ما اسلمت عليه
من خير او شر » وكذلك قوله لعمر رضي الله عنه في حديث البخاري
لما ساله اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام فقال
له « اوف بنذرك » فذلك لان الاسلام ياتي على الاعمال فيجب سيئها
ويقرر حسنها لان خير الاعمال لايزيده الاسلام الا ثبوتا اذا الاسلام انما
جاء بطلب مثل ذلك من الناس. والجواب الاجمالي عن هذا كله ان
اصول فعل الخير والشر قد اعلنت الشرائع احكامها منذ النشأة حتى تقرر

في الفطرة ملائماتها اومنافرتها ووصف اصحابها لذلك بالكمال اوالنقص فما ورد من الجزاء او العقاب عنها فانما هو للافعال التي ليست لها صورة مخصوصة وليس هي المراد من فروع الاسلام لان فروع الاسلام هي العبادات والواجبات والمندوبات المعينة المبينة والله اعلم ﴿ قوله في خطاب الكفار بالفروع ثلاثة اقوال الخ ﴾ سيذكر في آخر المبحث قولا بالفرق بين المرتد وغيره وانه راى في بعض الكتب ان الجهاد خاص بالمومنين وكذلك عده ابن عرفة في تفسيره عند قوله تعالى كداب آل فرعون قولا رابعا والمص هنا جعله تحريرا لمحل النزاع وهو اولى ﴿ قوله يحتمل ان يكون عند من منع ان التقرب بالفعل الخ ﴾ اي عند من منع خطابهم بالفروع فمفعول منع محذوف للقرينة وقوله ان التقرب هو خبر يكون وعند ظرف فصل به بين يكون وخبرها ﴿ قوله تعذر عليه ان يتقرب الخ ﴾ اي استحال منه استحالة لعارض كونه غير مصدق فرجعت لمسالة التكليف بالمحال لكن بالمحال لغيره لا لذاته ﴿ قوله لاجل كفرهم الخ ﴾ اي فالمانع عنده عدم التعقل لا التعذر اي عدم ظهور الفائدة كما قيل في التكليف بما لا يطاق ﴿ قوله ومنه يظهر سر الفرق بين الاوامر والنواهي الخ ﴾ اي من ظاهر احتجاجات العلماء المرجح للاحتمال الاول في دليل من منع خطاب الكفار لان النواهي لايتوقف تحقق مقتضاها على الامتثال لان مقتضاها العدم بخلاف الاوامر ﴿ قوله وهذا ايضا سر الزام القائل بعدم التكليف الخ ﴾ اي كون ذلك دليلهم هو سبب الزام المعارضين لهم بان كلامهم يقتضي تعذر تكليف الدهري بالايمان فقوله بعدم التكليف هو مقول القول وقوله

في غير هذا الكتاب) * في خطاب الكفار بالفروع ثلاثة اقوال ثالثها الفرق بين النواهي والاوامر كما تقدم وسبب الخلاف * يحتمل ان يكون عند من منع ان التقرب بالفعل فرع اعتقاد صدق المخبر بالتكليف به ومن لم يصدق * تعذر عليه ان يتقرب فلا يكلف بالتقرب وعلى هذا المدرك تكون هذه المسألة من فروع مسألة منع التكليف بما لا يطاق ويحتمل ان يكون المدرك انما هو ان الله تعالى لا يقبل الفروع منهم * لاجل كفرهم فلا يكلفهم بها لان الله تعالى لا يقبلها والاحتمال الاول هو الظاهر من احتجاجات العلماء في هذه المسالة ومن اقوالهم * ومنه يظهر سر الفرق بين النواهي والاوامر فان النواهي يخرج المكلف عن عهدتها بمجرد تركها وان لم يشعر بها فضلا عن القصد اليها فاذا لم يعتقد التكليف وترك خرج عن عهدة العقوبة واما الامر فلا يخرج عن عهدته حتى يعتقد وجوبه * وهذا ايضا سر الزام القائل بعدم

التكليف ان الدهري مكلف بالايمان بالرسول عليه الصلاة والسلام وذلك معتذر عليه حتى يعتقد وجود الصانع * وان
المحدث مكلف بالصلاة حالة الحدث مع تعذرها في تلك الحالة فالزام هذين المعتذرين لمن نفى التكليف يقتضي ان مدرك
العدم انما هو التعذر * واذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل * لان الكفار اربعة اقسام منهم من كفر بظاهره و باطنه
كجمهور الحربيين ومنهم
من آمن بظاهره وباطنه
وكفر بعدم الاذعان للفروع
كما يحكى عن ابي طالب انه
كان يقول انى لاعلم ان
ماتقوله يا ابن اخي لحق
ولولا اني أخاف أن يعيرني
نساء قريش على المغازل لا
تبعتك وفي شعره يقول
لقد علموا ان ابننا لامكذب * لدينا ولا يعزى لقول الاباطل
فهذا تصريح باللسان واعتقاد
بالجنان غير انه لم يذعن
وكذلك من يقول من الكفار
انى لاعلم ان دين الاسلام
حق ولكنني اخاف من
الاسلام فوات منصب او
ميراث فهو معترف بلسانه
وجنانه . وكافر بباطنه دون
ظاهره وهو المنافق . وكافر
بظاهره دون باطنه وهو
المعاند كاحبار اليهود الذين
قال الله تعالى فيهم وفي نظائرهم
جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم
اذا تقررت هذه الاقسام
الاربعة فمن آمن بظاهره
وباطنه منهم او بظاهره فقط معتقدا صدق التكاليف فالتعذر في حقه ساقط وكذلك من كان كفره بالفعل كملقي المصحف
في القاذورات أو باني كنيسة مريدا للكفر فيها او كان كفره بجحده آية من كتاب الله تعالى فقط او بجحد سليمان النبي عليه
الصلاة والسلام فقط . فان هؤلاء كلهم يعتقدون صحة الفروع فلا يتعذر منهم التقرب بالفروع فلا يتجه التعليل بتعذر التقرب
ثم اذا فرعنا ايضا على الفريق الذي كفره بظاهره وباطنه فلا يتم المقصود ايضا لان من الفروع ما اجتمعت الشرائع عليه
نحو الكليات الخمس . حفظ الدماء والاعراض . والانساب والعقول والاموال وانواع الاحسان كاطعام الجوعان وكسوة
العريان وغير ذلك مما لم تختلف فيه الشرائع فيصح منه التقرب به عادة بناء على اعتقاده اياه من دينه وان كفر بديننا
فهذا وجه الاشكال في هذه المسألة واما حجة الخطاب من حيث الجملة فقوله تعالى ولله على الناس حج البيت * وهو عام فيتناول الكافر
الامر بالحج واذا تناوله الامر تناوله النهي لان كل من قال بالامر قال بالنهي بخلاف العكس وقوله تعالى * وويل للمشركين الذين

ان الدهري هو المفعول الثاني لالزام ﴿ قوله وان المحدث مكلف الخ ﴾
هذا غير وارد لان تعليل المنع هو تعذر امتثال المكذب وليس المصلي
بمكذب بالطهارة بل هو مصدق بالامرين واجب عليه المشروط وشرطه
الذي لايتم الا به ﴿ قوله واذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل الخ ﴾
اي فاطلاقه مشكل لوجوب تقيده بتعذره من الكافر الذي لا اعتقاد له
بالصدق ﴿ قوله لان الكفار اربعة اقسام الخ ﴾ مرجعها الى ان الكفر
هو الانكار والمكابرة ويقابل ذلك الايمان والاسلام فالايمان هو اعتقاد
القلب والاسلام هو الانقياد والاذعان وهذا هو التحقيق من الخلاف
الشديد في مسماهما ولا تقع النجاة من العذاب او يخرج المرء عن وصف
الكفر الا بالامرين ﴿ قوله هو عام فيتناول الكافر الخ ﴾ يخصص بما
دل على عدم ارادة الكفار منه ﴿ قوله وويل للمشركين الذين لايوتون
الزكاة الخ ﴾ لاحجة فيه لانه وصفهم بالاشراك وهو المومي الى وجه
بناء الخبر وهو اثبات الويل لهم ثم اعقبه بما هو من خصائصهم ومذماتهم
زيادة في التنكيل وخص منها الزكاة لان ذلك اشد انحاء عليهم بين العرب
الذين حب الكرم وفعل الخير طبع من طباعهم وهذا مثل الآية الاخرى
هدى للمتقين الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون

لا يؤتون الزكاة وكقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فقوله تعالى ومن يفعل ذلك * يتناول جميع ماتقدم فيكون القتل والزنا يعاقب عليهما كما يعاقب على دعوى الاله مع الله تعالى ولولا ان الكافر مخاطب بفروع الشرائع والا لما انتظم هذا الكلام * وحجة عدم الخطاب أنه لو امر بالفروع لامر بها اما حالة الكفر وهو خلاف الاجماع فان الامة مجمعة على انه لايقال صل وانت كافر واما بعد الكفر وهو ايضا خلاف الاجماع لقوله عليه الصلاة والسلام الاسلام يجب ماقبله وجواب هذه النكتة ان زمن الكفر ظرف للتكليف لا لوقوع المكلف به كما تقول المحدث مامور بالصلاة اجماعا ومعناه ان زمن الحدث ظرف للخطاب بالصلاة والتكليف بها لا لايقاع الصلاة فلا نقول له صل وانت محدث بل يجب عليك ان تزيل الحدث وتصلي وأنت الآن مكلف بذلك كذلك نقول للكافر انت الآن مكلف بازالة الكفر ثم ايقاع الفروع لانك مكلف بايقاع الفروع في زمن الكفر فزمن الكفر ظرف للتكليف لا لوقوع المكلف به فقوله اما ان يكلف حالة الكفر او بعده قلنا حالة الكفر قوله لايصح ﴿ ١٩١ ﴾ منه قلنا لم ندع أن ذلك الزمان ظرف لايقاع المكلف به حتى نلتزم صحته او نقول بعده على سبيل التسليم والحديث حجة على الخصم لان الجب القطع وانما يقطع ما هو متصل فهذا يدل على انه لولا القاطع اتصل التكليف فبقي التكليف مستمرا . واما قولي فائدة الخلاف ترجع الى مضاعفة العذاب في الآخرة وعينه الامام او الى غير ذلك فمعناه ان الامام فخر الدين اجاب عن هذه النكتة المتقدمة بان فائدة التكليف انما هو مضاعفة العذاب في الآخرة لا الوجوب قبل ولا بعد

فان الهدى ثابت لمن لا ينفق ولكن اريد الثناء على المتقين باخص اوصافهم حثا على المداومة عليها ﴿ قوله يتناول جميع التقدم الخ ﴾ اما على وجه الجمع بدليل قوله ويخلد فيها مهانا فلا حجة فيه واما على وجه الكلية اي من يفعل كل واحد من ذلك فلا شك ان المعاقبة على الزنا لا تستلزم خطاب الكافر به فلا حجة فيه ايضا فقوله والا لما انتظم هذا الكلام جوابه انه لاينتظم الا بترك هذا التقدير ﴿ قوله وحجة عدم الخطاب الخ ﴾ اي من جهة النقل زيادة على الحجتين المتقدمتين في طالعة الفصل من جهة العقل

واكتفى بهذا الجواب وهو لا يتم له بسبب ان العقاب في الدار الآخرة انما يتضاعف ويعذب الكافر عذابين احدهما وهو الاعظم لاجل الكفر والثاني للفروع اذا قلنا بتقدم التكليف في الدنيا اما عقابه في الآخرة من غير تقدم تكليف فغير معقول فاذا تعين تقدم التكليف فيتعين ان نختار احد القسمين وهو اما حالة الكفر او بعد ويذكر الجواب مفصلا محررا كما تقدم فظهر ان جوابه رحمه الله غير تام واما ان فائدة الخلاف ترجع الى غير مضاعفة العذاب فقد ذكرت وجوها كثيرة في شرح المحصول واذكر منها ههنا نبذا احدها تيسير الاسلام عليه فانه اذا كان مخاطبا وهو خير النفس بفعل الخيرات من الصدقات وانواع البر وغيرها كان ذلك سببا في تيسير اسلامه استنباطا من قوله عليه الصلاة والسلام ان المؤمن ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه فيناسب ان يختم للكافر بسبب كثرة احسانه وحسناته وان أجمعنا على انه لايثاب عليها في الآخرة الا انه ورد الحديث الصحيح انه يطعم بها في الدنيا ولم يرد دليل على انها لاتكون سببا لتيسير الاسلام فبقي استنباطه لامانع منه وثانيها الترغيب في الاسلام فانه اذا كان كثير القتل والفتك والفساد وقيل ان الاسلام من شرفه ان يهدم جميع آثام هذه الافعال كان ذلك أوقع في نفسه من قولنا ان الاسلام لا ينهض الا بالكفر وحده وثالثها تخفيف العذاب في الدار الآخرة فان الدليل مادل الا على تخليد الكافر في العذاب واما مقداره في

في الكمية فالتفاوت واقع فيه قطعا ولذلك قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار واليهود اسفل من النصارى كما جاء في الحديث الصحيح من ترتيب طبقات النار اجارنا الله منها فاذا قلنا هو مخاطب وفعل ذلك كان سببا لتخفيف العذاب عنه مع الخلود فهذه فوائد تظهر من ثمرة الخلاف في كونهم مخاطبين (فائدة) قال القاضي عبد الوهاب في الملخص الخلاف في هذه المسألة في فصلين احدهما ان العموم هل هو صالح لتناول الكافر كتناوله المسلم خلاف كما جرى في صلاحية العموم للعبد الفصل الثاني انهم هل يتناولهم التكليف بالفروع ام لا فقال منهم من فرق بين المرتد فيخاطب وبين غير المرتد فلا يخاطب فيتحصل من نقله ونقل الامام فخر الدين في المسالة اربعة اقوال ثالثها الفرق بين النواهي وغيرها ورابعها الفرق بين المرتد وغيره ومر بي في بعض الكتب لست اذكره الآن أن الكفار وان كانوا مخاطبين بفروع الشريعة فالجهاد خاص بالمؤمنين لم يخاطب ※ ١٩٢ ※ الله تعالى بوجود الجهاد كافرا وهو متجه ان يكون وجوب الجهاد مستثنى من الفروع لعدم حصول مصلحته من الكافر او يقال ان الله تعالى حيث ذكر الجهاد لم يذكر صيغة تندرج فيها الكفار بل يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين ويا ايها الذين آمنوا فقط ويمكن ان يقال لنا عمومات تتناولهم كقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم والتقوى يندرج فيها جميع الواجبات وكذلك قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ومن جملة ما اتى به الجهاد وهذه العمومات كثيرة فيمكن اندراج الكافر فيها واما حصول المصلحة منه فجوابه انا لم نكلفه بالجهاد وهو كافر بل كلف بان يسلم ثم يجاهد كما قلنا في الصلاة فاذا لم يسلم عوقب في الآخرة على الكفر وعلى ترك الجهاد مع جملة الفروع

الباب الخامس في النواهي

الفصل الاول

تقدم في باب الاوامر وجه جمع نهي على نواهي ※ قوله لان عناية الشرع والعقلاء بدرء المفاسد اشد من عنايتهم بجلب المصالح الخ ※ المفسدة ما في وجوده فساد وضرر وليس في تركه نفع زائد على السلامة من ضرره والمصلحة ما في وجوده صلاح ونفع وليس في تركه ضرر زائد على فقدان صلاحه ولا شك ان دفع الضرر والسلامة من الالم قبل جلب النفع والملائم عند كل مدرك حتى الحيوان فيما يدركه فاذا كان في شيء ضرر وفي تركه نفع او بالعكس فهو مصلحة ومفسدة باعتبارين وطرف درء المفسدة هو المقدم ابدا ※ قوله والنهي يعتمد المفاسد الخ ※ اشارة الى انهما وان كانا متلازمين الا ان اختيارا حدهما في بعض الافعال والاخر في بعض آخر سببه هو النظر للمقصدة الاولي

(الباب الخامس في النواهي وفيه ثلاثة فصول) (الفصل الاول في مسماه وهو عندنا للتحريم وفيه من الخلاف ما سبق في الامر) نظير تلك المذاهب السبعة ههنا ان تقول انه موضوع للتحريم للكراهة للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الترك اللفظ مشترك بينهما هو موضوع لاحدهما لا يعلم بعينه موضوع للاباحة الوقف فهذه سبعة مذاهب في الامر والنهي وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص ان من العلماء من فرق بين النهي فحمله على الندب * لان عناية العقلاء وصاحب الشرع بدرء المفاسد اشد من عنايتهم بالمصالح والنهي يعتمد المفاسد والامر يعتمد المصالح فاذا جمعت البابين قلت ثمانية

من الفعل فان كان مفسدة ورد النهي عنه دون الامر بتركه وان كان مصلحة ورد الامر به دون النهي عن ضده فلذلك كان النهي مظنة لكون مورده مفسدة وهو مبنى القول بالتفرقة في محاليهما ۞ قوله قلت للشيخ عز الدين بن عبد السلام الخ ۞ ايراد قوي والقصد منه خفاء استقامة هذا القول مع ان الامام ممن ارتضاه وجواب العز بن عبد السلام حاصله ان المنظور اليه في الخلاف هو مدلول صيغة النهي بحسب الوضع هل هو الانكفافات المتعددة في جميع الازمان التي تسعها ام هو انكفاف واحد في الازمنة كلها والمثال واحد والعصيان محقق في كل زمان فيندفع الفساد اللازم لهذا المذهب من اقتضائه تحقق امتثال النهي بترك واحد في زمن ما وهو جواب مشكل لان بين كون الانكفاف واحدا وبين كونه في ازمنة متعددة تنافيا واضحا لانه ان كان المراد انكفافا واحدا موسعا ياتي به المكلف في اي وقت شاء من ازمنة عمره لم يندفع الاشكال المبني على ان ما من عاص الا وهو منكف في زمن ما وان كان المراد تعدد الانكفاف بتعدد الزمان فهو مناف لكونه انكفافا واحدا ومخالف لقصد التفرقة بين المذهبين والى نحو هذا اشار المص في التوجيه الاول من وجهي الاعتراض ولان اصحاب هذا المذهب صرحوا بما يقتضي انهم لا يعنون من عدم التكرار الا عدم دلالته على تعدد الكف في الازمنة المتعددة بل يدل على كف واحد في زمن ما فلا يقرر مذهبهم بما يخالف صرائح اقوالهم كما اشار له في الوجه الثاني فالظاهر انه اراد مدلول صيغة النهي كف واحد لان النهي يقتضي كفا لا كاقتضاء الامر فعلا والكل انما يدل وضعا على الماهية لكن

اقوال الثامن الفرق بين الاوامر والنواهي (واختلف العلماء في افادته التكرار وهو المشهور من مذاهب العلماء وعلى القول بعدم افادته وهو مذهب الامام فخر الدين لا يفيد الفور عنده) قال القاضي عبد الوهاب واختلف في النهي المعلق بما يتكرر فمن قال ان النهي لا يقتضي بمجرده الدوام والتكرار قال به ايضا اذا علق بما يتكرر وقيل يتكرر قال وهو آكد من مطلقه وهو الصحيح بخلاف الامر ۞ قلت للشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله يوما ان القائل بان النهي لا يقتضي التكرار يلزمه ان لا يوجد عاص البته في الدنيا بنهي وذلك ان النهي عنده لا يقتضي الا مطلق الترك كما ان الامر لا يقتضي الا مطلق الفعل فكما يخرج عن عهدة الامر فعل ما في زمن ما كذلك يخرج عن عهدة النهي مطلق الترك في زمن

ما واشد الناس عصيانا وفسوقا لابد ان يترك تلك المعصية في زمن ما فيخرج عن عهدة النهي بذلك الزمن الفرد فلا يكون عاصيا ابدا وما راينا احدا في العالم واظب على معصية فلم يفتر عنها الى ان مات بل لا بد من فترات ولو لضرورات الحياة من النوم والاغتذاء وغير ذلك فلزم السؤال قال لي رحمه الله هذه المسئلة تتخرج على قاعدة وهي انه قد يكون عام في مطلق نحو اكرم الناس كلهم في يوم او مطلق في عام نحو اكرم زيدا في جميع الايام اوعام في عام نحو اكرم الناس في جميع الايام او مطلق في مطلق نحو أكرم رجلا في يوم اذا تقررت هذه القاعدة فالقائل بان النهي يقتضي التكرار يقول هو عموم في عموم امر بجميع التروك في جميع الازمان والذي يقول النهي لا يقتضي التكرار يقول المطلوب ترك واحد في جميع الازمان فلا يجوز ان يلابس المنهي عنه في زمن ما فيتحقق العصيان حينئذ بملابسة المنهي متى وقعت فهذه صورة ﴿١٩٤﴾ هذه المسألة . ثم بعد وفاته رحمه الله رأيت ان هذا الجواب لا يتم لوجهين أحدهما ان هذا التقرير يقتضي ان لا يتحقق مذهب القائل انه يقتضي التكرار بسبب ان القائل بالتكرار لا يمكن ان يقول بجمع بين تركين في زمن واحد لان الجمع بين المثلين محال بل يقول ان الثابت في كل زمان انما هو ترك واحد وهذا هو مذهب القائل بعدم التكرار على تفسير الشيخ فان المطلق اذا عممناه في الازمان لابد ان يحصل في كل زمن فرد غير الفرد الحاصل في الزمن الآخر فهي امثال تتوالى فلا يبقى الا مذهب واحد فلا يتحقق المذهبان .وثانيها ان القائلين بعدم التكرار قالوا في حجتهم انه ورد للتكرار كالسرقة والزنا ونحوها وورد ايضا لعدم التكرار كقول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم ولا تفصد اي في هذا الزمان والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو مطلق الترك وهذا يدل منهم على انهم لا يستوعبون الازمنة بمطلق الترك لان المشترك بين بعض الازمنة المعينة والتكرار يجب ان يكون اقل من ذلك البعض المعين حتى يصدق بدونه واعظم احواله ان يكون مساويا لاحد القسمين وهو ذلك البعض المعين فتفسير الشيخ رحمه الله تعالى لا ينطبق على مذهبهم بمقتضى حجتهم وظواهر الفاظهم *الذي اراه في دفع هذا الاشكال العظيم ان تقول مطلق الترك مشترك بين جميع الاقسام ولنا اخص منه وهو مشترك

الامر لما اقتضى الايجاد حصل المطلوب منه بالفعلة الواحدة والنهي لما اقتضى الاعدام كان الفرد المبهم اعني الذي تتحقق فيه الماهية داخلا في حيز العدم فعرض له العموم وهو معنى عموم الازمان التزاما كما قال الذين ادعوا ان عموم النكرة في سياق النفي بالالتزام لا بالوضع الا ان تمثيله باكرم رجلا في جميع الايام بعيد عن هذا . اللهم الا يكون ذلك تصويرا لكيفية وقوع مطلق في عام لا لموضوع المسالة ﴿ قوله والذي اراه في دفع هذا الاشكال العظيم الخ ﴾ حاصله ان النهي لمطلق الترك ومطلق الترك متردد بين كونه في كل زمان وكونه في زمن معين فاذا تعذر احد النوعين تعين الآخر فمتى وجد دليل على التعيين اوالاستغراق حمل عليه والا فهو مجمل هذا حاصله مع بيانه. وانت ترى انه لا يغني عن هذا المذهب من التاييد شيئا لان الخلاف في غير ما قامت عليه القرينة فاصحاب هذا المذهب يرونه موضوعا للقدر المشترك كما صرح

ايضـا وهو مطلق الترك بقيد كونه لا يقع الا في احد هذين النوعين فكونه بقيدلا يتعدى النوعين وهواماالتكراراو الزمن المعين كما في مثـال الطبيب فوجب كون هذا المشترك اخص من مطلق الترك والقاعـدة ان كل مشترك ليس له الا نوعان اذا فقد احدهما تعين الآخر كالعدد ليس له الاالزوج والفرد فاذا تعذرالزوج تعين الفرد اوالفرد تعين الزوج كذلك ههنا اذا فرعنا على عدم افادته التكرار يكون موضوعـا لهذاالمشترك الخاص بهذين النوعين لا انه موضوع لمطلق الترك وحينئذ تصح جميع هذه المباحث ويذهب الاشكال بان نقول ان وجـد دليل يدل على وقت معين كان التكليف خاصا به ومتى خالف فيه عصى ومتى لم يوجد ذلك تعين النوع الآخر بدليل يعينه وحينئذ يتعين استغراق الازمنة فيعصي بملابسة المنهي عنه في اي زمان كان واذا عري عن دليل على هذا وعلى النوع الآخر كان محتاجا للبيـان و يجب تعجيل ﴿ ١٩٥ ﴾ البيـان قبل وقت العمل فصح المذهب وتحقق العصيان من كل عاص في العالم وانتظم الاستدلال الذي قالوه من مثال الطبيب والمنجم كما قالوا بقول المنجم لا تخرج الى الصحراء ولا تفصل جديدا اي في هذا اليوم واندفعت الاشكالات كلها. واذا فرعنا على التكرار اقتضى الفور قطعا لان الزمن الحاضر يندرج في التكرار. وان فرعنا على عدم التكرار لا يتعين اقتضاؤه للفور فيجري فيه قولان فقيل يتعين الترك بذلك المعين في الزمن الحاضر وقيل لايتعين الابدليل منفصل وهوموضع مشكل جدا فتامله. حجة القائلين بالتكرار ان النهي يعتمد المفاسد واجتنـاب المفسدة انمـا يحصل اذا اجتنبها دائما كما اذا قلت لولدك. لا تقـرب الاسد فمقصودك لا يحصـل الا بالاجتناب دائما ولان النهي منع من ادخال الماهية في الوجود وذلك انما يتحقق اذا امتنع منها دائمـا ولانه يصح استثناء اي زمان شاء والاستثناء عبارة عمـا لولاه لا ندرج المستثنى في الحكم فتندرج جميـع الازمنة في الحكم وهو المطلوب. واما حجة عدم التكرار فقـد تقدمت ﴿ ومتعلقه فعل ضد المنهي عنه لان العدم غير مقدور * وعند ابـي هـاشم عدم المنهي عنه ﴾ منشأ الخلاف في هذه المسئلة النظر الى صورة اللفظ وليس فيه الا العدم فاذا قال له لا تتحرك فعدم الحـركة هو متعلق النهـي عند ابي هاشم او يلاحظ ان الطلب انما وضع لما هو مقدور فما ليس بمقدور لا يطلب عدمه فلا يقال للنازل من شاهق لا تصعد الى فوق فان الصعود غير مقدور فلا ينهى عنه والعدم نفي

به المص وغير واحد وهو مطلق الترك فلا يقتضي التكـرار ولا عدمه والمص يعده مشتركا مجملا كما يستلزمه تقريره عند الكشف عن تطويله وشتان بين الامرين القدر المشترك واللفظ المشـترك فان الاول كلي والثاني جزءي مكرر الوضع ولا تنس ان المص قابل بينهما في عد المذاهب في مقتضى صيغة الامر فتـذكره على انه يقتضي ان اكثر النواهي وهي عرية عن القرائن مجملات غير مبينة اذ لم يحفظ بيانها وبقاء المجمل غـير مبين لايصح على انه يقتضي كثرة المجملات في الشريعة مع ان كثيرا من العلماء ينكر وقوع المجمل اصلا في الكتاب والسنة فكيف نجعل غالب النواهي منها. فالوجه الاعتماد على الجواب الذي قدمناه ﴿ قوله عند ابي هاشم الخ ﴾ هو عبد السلام بن ابي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بحاء مهملة مضمومة ابن ابان الجبائي مولى عثمان بن عفان كان شيخ المعتزلة ولد سنة ٢٧٧ سبع وسبعين ومايتين وتوفي سنة ٣٢١ احد وعشرين وثلاثمائة ببغداد ودفن بمقابر الخيزران في باب البستان

صرف فلا يكون مقدورا لان القدرة لابد لهـا من اثر وجودي فلا فرق بين قولنـا ما اثرت القدرة او اثرت عدمـا صرفـا الا في العبارة واذا لم يمكن جعل العدم اثرا لا يكون العدم مقدورا فلا يتعلق به الطلب فيتعين تعلق الطلب بالضد واذا قال له لاتتحرك فمعناه اسكـن فـلاحظـة المعنى مدرك الجمهور وملاحظة صورة اللفظ هو مدرك ابي هاشم والمعنى اتم اعتبـارا من صورة اللفظ.احتج ابو هاشم بان من دعاه الداعي الى القتل فلـم يفعل اجمع العقلاء على مدحه وتعليق ذلك المدح بانه لم يفعـل ولا يذكرون الضد . جوابه انهم انما يمدحون بما هـو من صنعه والعدم الصرف ليس من صنعه فلا يمدحونه به (سؤال) ﴿ ١٩٦ ﴾ ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم النهي عن الشيء امر بضده فان هذا هو قولهم متعلق النهي ضد المنهي عنه (جوابه) ان الامر والنهي متعلقـان بكسر اللام والمنهي وضده متعلقان بفتـح اللام فاذا قلنا النهي عن الشيء امر بضده هو بحث في المتعلقات بكسر اللام هل هذا ذالك او غيره ثم اذا تقرر بيننـا شيء من المتعلقـات بكسر اللام من اتحـاد او تعـدد امكننا بعد ذلك ان نختلف في المتعلقات بفتح اللام هل المتعلق نفس العدم أو الضد فهذه مسئلة اخرى وليست عين المسئلة الاولى فهذا هو الفرق

(الفصل الثاني في اقسامه ﴿واذا تعلق باشياء فاما على الجميع نحو الخمر والخنزير واما الجمع نحو الاختين او على البدل مثل ان فعلت ذا فلا تفعل ذلك كنكاح الام بعد ابنتهـا اوعن البدل كجعل الصلاة بدلا عـن الصوم) المعني بالنهي عن الجميع اي على الجميع في النهي اي كل واحد منهما منهي عنه ومعنى النهي عن الجمـع ان متعلق النهي هو الجمع بينهما وكل واحد منهما ليس منهيا عنه كالاختين فان كل واحدة منهما في نفسها ليست محرمه بل المحرم هو الجمع فقط ونظير هذين قول النحـاة تقول العرب لاتأكل السمك وتشرب اللبن فيـه ثلاثة اوجه.ان جزمنـا الفعلين تاكل وتشرب كان كل واحد منهما متعلق النهي.وان نصبنا الثاني وجزمنـا الاول كان متعلق النهي هو الجمع بينهما فقط وكل واحد منهما غير منهي عنه.وان جزمنا الاول ورفعنا الثاني كان الاول هو متعلق

من الجانب الشرقي وله كتب كثيرة في الكلام ووالده شيخ المعتزلة ابو علي الجبائي كذا ذكره الخطيب في تاريخ بغداد

الفصل الثاني في اقسامه

﴿ قوله واذا تعلق باشيـاء الخ ﴾ اي كان النهي متعلقـا باشياء هي متعلق متعلقه لانه قد قدم ان متعلقه فعل ضد المنهي عنه وذكر هنا اربعة اقسام سلك فيها طريقة التفرقة بين معاني العبارات المتشابهة على عادته رحمه الله في الاحتفال بمثل ذلك في كتبه فاتى باربع عبارات كل اثنتين منها متشابهتان لفظا مختلفتان معنى.وحاصلها ان المتعلق اما ان يكـون واحدا اي تكون الذات التي وقع النهي عنها واحدة وهو قسم.واما ان يكون متعددا اي يتعلق بذوات قال المص وهذا اما على الجمع و معناه ان يكون النهي عنها على الجمـع اي متمكنا من الجمـع فعلى هـنا للاستعلاء المجازي كما في على هدى من ربهم وهي ظرف مستقر حال من النهي المقدر بعد اما او خبر لكان المحذوفة مع اسمها وهو النهي ومعنى تعلق النهي على الجمع ان النهي موصوف بكونه مع الجمع اي الجمع في النهي فـكل من

الاشياء منهي عنه .واما عن الجمع بلفظ عن عوضا عن على في القسم الذي قبله اي المنهي عنه الجمع فعن هنا ظرف لغو معدية النهي للمنهي وهو ظاهر فالشيئان انما ينهى عن جمعهما فهو لبيان الامر الاضافي المنهي عنه . واما على البدل اي يكون النهي متلبسا بكونه على البدل اي متمكنا من البدل ولا شك ان المراد بالبدل المعنى الاصطلاحي وهو الذي ينسب اليه العموم البدلي اعني ثبوت شيء عند عدم شيء آخر والاولى تمثيله بما مثل به صاحب جمع الجوامع وهو النعلان نهي عن لبس احداهما مع نزع الاخرى فهما متعلق النهي لكن النهي متسلط على البدل اي لايصح وجود احداهما عند عدم الاخرى بل اما ان يلبسا او ينزعا وتمثيل المص بالام وابنتها غير مناسب لان المنهي عنه واحدة فقط اذا المنهي عنه هو الام عند التزوج بالبنت او البنت عند التزوج بالام فالتزوج باحداها سبب للنهي عن الاخرى وليس المتزوج بها منهيا عنها كما يظهر بالتامل .فان قلت ان النهي عن جنس ام وبنت فلا يصح جعل احداهما زوجة بدلا عن الاخرى وليس النهي عن ام بعينها او بنت بعينها قلت انما كان النهى لقوة الحرمة فرجع الى النهي عن الجمع وانما نزل فقدها بعد كونها زوجة منزلة وجودها اعتدادا باستمرار الوجود فهو من التقديرات الشرعية نظرا الى ان شدة الحرمة بينهما والصلة لاتنعدم بعد انعدام الذات

﴿ قوله والنهى على البدل يرجع الى النهى عن الجمع الخ ﴾ اي يؤول اليه لا انه قسم منه كما يتوهم وهذا انما قضى به المثال لان النظر في النهي عن الام والبنت اولا وبالذات للجمع ثم استصحب ذلك بعد عدم احداهما لشدة الصلة ولو مثل بالنعلين لظهر انهما قسمان متباينان اذ ليس في النعلين

النهي فقط في حال ملابسة الثاني اي لا تاكل السمك في حالة شربك اللبن فالحال ليس منهيا عنها فاذا قلت لا تسافر والبحر هائج ولاتصل والشمس طالعة فلست تنهى عن هيجان البحر ولا عن طلوع الشمس بل عن الاول فقط كذلك هنا فتختلف المعاني باختلاف رفع الثاني ونصبه وجزمه والاول في الاحوال الثلاثة مجزوم * والنهي على البدل يرجع الى النهي عن الجمع فان معنى قولنا ان فعلت ذا فلا تفعل ذاك ان الجمع بينهما محرم والنهي عن البدل له صورتان ان تجعل غير الواجب بدلا عن الواجب

نهي عن الجمع ولا عن الرفع بل عن البدلية اي لا يلبس احداهما دون الاخرى ﴿قوله كجعل التصدق بدرهم بدلا عن الصلاة الخ﴾ اخذ البدل بالمعنى اللغوى ولا يصح ذلك في المثال السابق والاولى تمثيل هذا القسم بالام وابنتها لان النهي فيه عن الجمع من جهة وعن البدل من جهة اي عن تزوج احداهما عند عدم الاخرى اما مثال يصلح للنهي عن البدل فقط دون الجمع فلا وجود له فيما رأيت ولعل هذا القسم والقسم الثالث سواء لان النهي سواء كان على البدل ام عن البدل يقتضي ان لا يفعل شيء عند عدم غيره هذا حاصل هذا الفصل، وفي نسخ الشرح هنا تحريف حير المشتغلين بكتابه، وصرف كثيرا منهم عن صوابه،

﴿ الفصل الثالث في لازمه ﴾

ذكر فيه اشهر لوازمه وهو انه هل يقتضي الفساد للمنهي عنه بحيث لا ينعقد ما اشتمل على شيء منهي عنه ام لا ونقل عن مذهبنا اقتضاءه للفساد وهو كذلك قال ابن الحاجب في البيوع من المختصر الفرعي «والمذهب ان النهي يدل على الفساد الا بدليل» ولم يعرف فيها خلاف بين المالكية الا ماذكر الشيخ ابن عبد السلام في شرحه مختصر ابن الحاجب عن ابن مسلمة امضاء ما اشتمل على فساد مختلف فيه يرى مخالفنا من العلماء عدم فساده وينبغي تخصيص قول ابن مسلمة بمسائل المعاملات التي يراعى فيها الخلاف اما العبادات فالنهي فيها يدل على الفساد ان كان لداخل في العبادة او لخارج من لوازمها مثل اوقات النهي فلا تصح ولا يثاب عليها كما قدمناه عن ابن رشد وعن هذا الاصل ترتبت البيوع الفاسدة

*كجعل التصدق بدرهم بدلا عن الصلاة وان يجعل بعض الواجب بدلا عن كله كجعل ركعة بدلا عن ركعتين (الفصل الثالث في لازمه وهو عندنا يقتضي الفساد خلافا لا كثر الشافعية والقاضي أبي بكر منا وفرق أبو الحسين البصري والامام بين العبادات فيقتضي وبين المعاملات فلا يقتضي. لنا ان النهي انما يكون لدرء المفسدة الكائنة في المنهي عنه والمتضمن للمفسدة فاسد ومعنى الفساد في العبادات أن وقوعها على نوع من الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها وفي المعاملات عدم ترتب آثارها عليها الا ان يتصل بها ما يقرر آثارها على اصولنا في البيع وغيره وقال ابو حنيفة ومحمد بن الحسن لا يدل على الفساد مطلقا ويدل على الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل)

هذا الفصل في آثار النهي وأثر الشيء لازم له فلذلك قال في لازمه ويتحصل في اقتضائه للفساد أربعة مذاهب يقتضي
الفساد . لايقتضيه . الفرق بين المعاملات والعبادات. يفيد الفساد على وجه تثبت معه شبهة الملك وهو مذهب
مالك . حجة اقتضائه للفساد مطلقا أما في العبادات فلانه اتى بالمنهي عنه والمنهي عنه غير المامور به فلم يأت بالمامور
به ومن لم يأت بالمامور به بقي في عهدة التكليف وهو المعني بقولنا النهي يقتضي الفساد في العبادات وأما في المعاملات
فلان النهي يعتمد وجود المفسدة الخالصة اوالراجحة في المنهي عنه فلو ثبت الملك والاذن في التصرف لكان ذلك
تقريرا لتلك المفسدة والمفسدة لا ينبغي ان تقرر والا لما ورد النهي عنها والمقدر ورود النهي عنها هذا خلف
وقياسا على العبادات. حجة عدم اقتضائه مطلقا أما في العبادات فانه لا تنافي بين قول صاحب الشرع نهيتك على
الصلاة في الدار المغصوبة واذا أتيت بها جعلتها سببا لبراءة ذمتك كما حكي فيها الاجماع وعن الوضوء بالماء المغصوب
والصلاة في الثوب المغصوب والحج بالمال المغصوب واذا أتيت بهذه العبادات جعلتها سببا لبراءة ذمتك فان مصالح العبادات
حاصلة في تلك الصور وانما قارنتها مفسدة ومعتمد البراءة حصول المصلحة لا عدم مقارنة المفسدة لانه
لو أعطاه دينه وضربه لم يقدح ذلك في براءة الذمة من الدين ولا في مصلحة الدراهم الماخوذة

وأما الامام احمد بن حنبل رضي الله عنه فقد طرد أصله وابطل العبادات في هذه الصور كلها فيتعذر القياس معه ويبقى الاستدلال بحصول المصلحة واما في المعاملات فلان الاسباب الشرعية ليس من شرط افادتها الملك ان تكون مشروعة في نفسها فالسرقة محرمة وهي سبب القطع والغرم وسقوط العدالة وغير ذلك وكذلك الزنا والحرابة والقذف محرمات
هي أسباب لاحكام اجماعا وكذلك الطلاق في زمن الحيض حرام ويترتب عليه اثره الذي هو ازالة العصمة فقد
يكون السبب حراما وقد يكون واجبا كالزواج في حق من وجب عليه ويكون ذلك سببا لوجوب النفقة
وغيرها والاعتاق الواجب سبب للولاء وغيره وقد يكون مندوبا كالزواج المندوب والتعليق المندوب وقد يكون
مباحا كالزواج المباح وقد يكون مكروها كالزواج المكروه فقواعد الشريعة تشهد ليس من شرط السبب ان
يكون مشروعا ولا مساويا لمسببه في الحكم بل يكون السبب حراما والمترتب عليه واجبا وبهذا يظهر بطلان التشنيع
على المالكية حيث جعلوا ترك السنة في الصلاة سببا لوجوب السجود فقيل لهم كيف يكون ترك المندوب سبب
وجوب وكيف يكون الفرع اقوى من اصله وجوابهم ما تقدم . حجة الفرق ان البراءة تعتمد الاتيان بالمأمور به ولم يأت
به فتبقى العهدة واذا كان المندوب لا يجزىء عن العبادة الواجبة فاولى المحرم فلو صلى الف ركعة ما نابت له عن صلاة
صبح واما المعاملات فهي اسباب والسبب ليس من شرطه ان يكون مأمورا به. حجة شبهة الملك مراعاة الخلاف واما
ما يتصل به على اصولنا فلان البيع المحرم اذا اتصل به عندنا احد امور اربعة تقرر الملك فيه بالقيمة وهو تغير
الاسواق او تغير العين او هلاكها او تعلق حق الغير بها على تفصيل مذكور في كتب الفقه واما قول ابي حنيفة

المعقود لها كتاب خاص من المدونة اما مادل الدليل على عدم فساده
فالعمل على دليله مثل تلقي السلع فانه منهي عنه وهو ماض وكذا التفريق
بين الام وولدها في البيع فهو فاسد فاذا طرأ عليه الجمع بينهما مضى
وكذا البيع على شرط البراءة في غير الرقيق وفي غير بيع الحاكم
فان البيع يقرر ويبطل الشرط واعلم ان محل الخلاف في ان النهى هل يقتضى
الفساد انما هو في هل يقتضي فساد مقارنه المشتمل عليه كالغصب الذي
اشتملت عليه الصلاة والشرط الذي اشتمل عليه البيع اما الشىء المنهى
عنه فلا خلاف في فساده وعدم اجزائه فاذا كان جزء عبادة او معاملة

في الصحة فحجته ان الصحة لو كانت مفقودة لامتنع النهي لانه لا يقال للاعمى لا يبصر ولا للزمن لا يطير وما ذاك الا لعدم صحة ذلك منهما فدل على ان النهي يدل على حصول الصحة والصحة عبارة عن ترتب الملك والآثار والمكنة من التصرفات فلهذه القاعدة قالوا انه اذا باع درهما بدرهمين اوغيره من الربويات متفاضلا حصل الملك في احد الدرهمين ورد الدهم الزائد وكذلك اذا اشترى أمة شراء فاسدا يجوز له وطئها ابتداء ويجوز له أكل الطعام وغير ذلك مما اشتراه شراء فاسدا بناء على حصول الصحة المفسرة بالاذن في التصرف (قاعدة) الصحة ثلاثة اقسام صحة عقلية وهي امكان الشيء وقبوله للوجود والعدم في نظر العقل كامكان العالم والاجسام والاغراض . وصحة عادية كالمشي اماما ويمينا وشمالا دون الصعود في الهواء . وصحة شرعية وهي الاذن الشرعي في جواز الاقدام على الفعل وهو يشمل الاحكام الشرعية الا التحريم فلا اذن فيه والاربعة الباقية فيها الاذن اذا تقررت هذه القاعدة فالنزاع مع الحنفية انما هو في الصحة الشرعية وهي الاذن في جواز الاقدام واستدلوا بحديث الاعمى والمقعد وذلك انما يوجب اشتراط الصحة العادية وهي مجمع عليها . اتفق الناس على انه ليس في الشريعة منهي عنه ولا مامور به ولا مشروع على الاطلاق الا وفيه الصحة العادية وكذلك حصل الاتفاق ايضا على ان اللغة لم يقع فيها طلب وجود ولا عدم الا فيما يصح عادة وان جوزنا تكليف ما لا يطاق فذلك بحسب ما يجوز على الله تعالى لا بحسب ما يجوز في اللغة فاللغات موضع اجماع فعلى هذا دليلهم لا يمس صورة النزاع قال الامام فخر الدين سلمنا ان دليلكم يدل على الصحة الشرعية لكن تلك الصحة متقدمة على النهي لا متأخرة عنه وتقرير ذلك ان الموكل اذا عزل وكيله بقوله لا تبع هذه السلعة التي وكلتك على بيعها فيكون هذا النهي عزلا له ونسخا لتلك الصحة السابقة كذلك الخلائق وكلاء الله في ارضه لقوله تعالى ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون وقوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه واذا ورد النهي بعد ذلك عليهم كان ناسخا لتلك الصحة السابقة وانتم تطلقون انه يدل على صحة لا حقة حتى تثبتون الملك في عقود الرباء بناء على النهي (تنبيه) قال مالك والشافعي وابن حنبل ان النهي يدل على الفساد وقال ابو حنيفة هو

فلا خلاف في فساد الماهية التي هو جزءها وذلك كالركعة المختلة من الصلاة وكون الثمن خمرا في البيع وكون الزوجة محرما في النكاح لان ذلك الفساد لاختلاف جزء الماهية والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا وكذا مااختلت شروطه كصلاة بلا طهارة ونكاح بلا مهر انما الخلاف في اشتمال العبادة او العقد على مقارن منهي عنه كالارض المغصوبة للصلاة والشرط للبيع والدرهم الثاني في بيع درهم بدرهمين فمذهبنا انه يقتضي فساد المقارن ومذهب الحنفية انه ان كان المنهي عنه مقارنا لكنه داخل في الماهية اي مخالط لها افاد الفساد مع الملك الخبيث اي ان آثاره التي نشأت عنه من قبل الاطلاع عليه او الحكم بفسخه صحيحة كبيع الامة بالمواضعة فيلحق به الولد ولكن يجب فسخه وان كان المنهي عنه مقارنا خارجا يمكن فصله كالدرهم الزائد في الربا والشرط الحرام في البيع فلا يقتضي الفساد بل انما يفسخ الزائد . وقد تقدم ما يرجع الى ادلة مذهبنا والى تحقيق مذهب الحنفية وبيان من طرد اصله وان تصحيح

البيوع الفاسدة عندنا عند طريان مفوت ليس من مناقضة الاصل ولا من مراعاة الخلاف في الفصل الرابع عشر من الباب الاول مفصلة فارجع الى جميعها هناك

الباب السادس في العمومات

ترك المص هنا تعريف العام لانه ذكره في الفصل السادس من الباب الاول وقد قدمنا هناك ما اقتضاه المقام من التفرقة بين العام والكلي وتركنا التعرض الى الخوض في تحقيق تعريف المص الى هنا لان هذا مظنته سوى انا اشرنا اشارة الى شيء من تحقيق التعريف واذ قد افضت النوبة الآن اليه فلا علينا ان لم نذكر شيئا من كلام المصنف . اعلم ان المص اخترع تعريفا للعام بقوله « الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله » فخرج بقوله لمعنى كلي المشترك اللفظي لانه موضوع لاكثر من معنى وخرج بقوله بقيد تتبعه في محاله المطلق والنكرات لانها موضوعة لمعان كلية بلا قيد فيكفي في اطلاقها صدقها على بعض ما تدل عليه . ويرد على هذا التعريف انه ان اراد بالموضوع ما هو المتبادر من معنى الوضع اعني الوضع العيني الحقيقي وهو جعل اللفظ المعين دليلا على المعنى المعين فسد التعريف لان صيغ العموم قضايا لامفردات والعموم عارض للالفاظ عند استعمالها واتصالها باداة من ادوات العموم وليس هو من مدلولات الالفاظ الموضوعة هي لها والقضايا ليست موضوعة بل معناها حاصل من الاسناد فان صيغ العموم تحصل من اجتماع اسم جنس مدخول لكلمة تدل على الاحاطة فالمعنى الكلي مستفاد من اسم الجنس وقيد

يدل على الصحة فالكل طردوا اصولهم الا مالكا فقال ابو حنيفة يجوز التصرف في المبيع بيعا فاسدا ابتداء وهذا هو الصحة وقال الشافعي ومن وافقه ان الملك لايثبت اصلا ولو تداولته الاملاك وهذا هو الفساد وقال مالك بالفساد في حالة عدم الامور الاربعة المتقدم ذكرها وبعدمه وتقرر الملك اذا طرأ احدها فلم يطرد اصله (ويقتضي الامر بضد من اضداد المنهي عنه) قد تقدم ان النهي امر باحد الاضداد والامر بالشيء نهي عن جميع الاضداد كقوله اجلس في البيت فانه نهي عن الجلوس في السوق والحمام وجميع البقاع وكقوله لا تجلس في البيت امر بالجلوس في احد المواضع اما جميع المواضع المضادة للبيت فلا لانه نهي (الباب السادس في العمومات وفيه سبعة فصول)

التتبع مستفاد من اداة الاحاطة فلا يصح ان يدعى كون اللفظ موضوعا لمعنى بقيد التتبع لظهوران الدال على المعنى غير الدال على القيد . وان اراد من قوله الموضوع الوضع النوعي وهو وضع المركبات صح التعريف في الجملة الا ان هذا الاطلاق مجاز غير مشهور ولا قرينة عليه وذلك خلل في الحد على ما في ذكر الوضع بقيد من توهم كون الموضوع لفظا واحدا وهو خلاف الواقع ولكن العذر للمصنف فان الحدود التي ذكرها من قبله مدخولة واقربها للاستقامة حد ابي الحسين البصري وهو قوله « اللفظ المستغرق لما يصلح له » ومراده ان اللفظ المفرد وهو اسم الجنس يصير مستغرقا لما يصلح له اي لما يدل عليه من الافراد ويصلح لان يشمله على سبيل البدلية اذ الصلوحية هي الدلالة على جميع الافراد على سبيل البدلية وهي معنى المطلق كما اشار له المص في اول الباب الثاني من كتاب العقد المنظوم ولفظ الصلوحية يفهم منه عدم التناول بالفعل لجميع الافراد قبل دخول اداة العموم فيندفع ما اورده عليه ابن الحاجب في المختصر والمص في العقد المنظوم من انه غير مانع لصدقه على اسماء الاعداد لشمولها كل ما تصلح له وهو ايراد ناشيء عن عدم ظهور مراد ابي الحسين من قوله يصلح واختياره له دون ان يقول يدل الان العشرة وضعت من اول الامر للاحاد المعروفة فهي تتناول جميعها كلما اطلقت لان تناولها وضعي كدلالة المركب على جملة اجزائه وليس ذلك محتاجا الى دخول اداة عليها ولا هي دالة على فرد مبهم من الاحاد على وجه البدلية فلا يسمى ذلك استغراقا ولا صلوحية كما يتضح بمزيد التامل نعم ان تعريف ابي الحسن غير ظاهر في مراده . وعرف الغزالي العام بقوله « اللفظ

الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا » فاحترز بالواحد عن نحو ضرب زيد عمرا من المركبات الدالة على امرين وبقوله الدال من جهة واحدة عن المشترك لانه يدل على اكثر من شيء بوضعين وبا كثر من جهة وقوله فصاعدا اتى به لتحقيق معنى العموم والظاهر انه قصد به اخراج المثنى ايضا. ويرد عليه امورا احدها قال ابن الحاجب : يخرج عنه الموصولات مع صلاتها لانها ليست لفظا واحدا . ثانيها قال يدخل فيه المثنى والمعهود والنكرة . ثالثها اقول : يرد عليه ان وصف لفظ العموم بكونه دالا يقتضي كون العموم مستفادا من الصيغة وضعا اذ الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ وضعا وليس الاستغراق كذلك لانه لامطابقة ولا تضمن ولا التزام بل هو مستفاد من تركيب اسم الجنس مع اداة الاحاطة والاستفادة اعم من الدلالة اذ الدلالة من اوصاف المفردات بحسب الوضع والاستفادة كل ما يستفاد من الكلام وضعا او عرفا او عقلا صراحة او تعريضا في المفردات والمركبات فان تعليق الاكرام على المجيء في قولك ان جاء زيد اكرمته مستفاد وليس مدلولا فلعل ذكر الغزالي لكلمة الدال مبني على مابنى عليه المص والامام من كون العموم موضوعا وهو تسامح شائع. واختار الامام في المحصول تعريفين اولهما تعريف ابي الحسين وزاد عليه « بحسب وضع واحد » فيرد عليه ما اوردناه على المص في دعوى كون العموم موضوعا وثانيهما مقتضب من تعريف الغزالي وهو « اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر » وهو يشمل الجموع . ويرد عليه ماورد على الغزالي في كلمة الدال . واختار ابن الحاجب في تعريفه « مادل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه

مطلقاضربة » فاخرج بقوله باعتبار امر اسماء الاعداد وبقوله مطلقا المعهود لاحتياجه الى العهد وبقوله ضربة اخرج دلالة النكرة على الافراد على سبيل البدل والصلوحية ويرد عليه انه لا يشمل مادل على مسميين وبان ما التي وقعت في التعريف مجهولة الما صدق فان صدقت على اللفظ يردعليه ماورد على الغزالي من اطلاق الدلالة على الاستفادة وان صدقت على قضية صح لكن فيه استعمال المجهول في التعريف. وتحقيق هذا المقام ان البحث في العام عن ثلاثة امور العموم . واللفظ المستغرق وهو العام . والصيغ الدالة على العموم في ذلك اللفظ . فاما الاول فهو شمول جميع ما يصلح اسم الجنس للدلالة عليه بحيث لايبقى فرد من مدلوله لان العموم في اللغة الاحاطة والشمول تقول عممت الناس بالكرم . والثاني هو اسم الجنس الذي صار شاملا لجميع افراده نصا لانضمامه الى ما يدل على الشمول وضعا واستعمالا فالاسم هو معروض العموم ومتعلقه على وزان متعلق معنى الحرف مع الحرف . والثالث هو القضية الدالة على ثبوت حكم محمولها لسائر الافراد الدال هو عليها فردا فردا . فاذا تقرر هذا ظهر ان ابا الحسين والغزالي والبقية قصدوا الى التعريف الثاني وهو اللفظ الذي عرض له العموم وزاد الغزالي والامام والمص فاوهموا ان هذا اللفظ موضوع للعموم . وهمة الاصولي لاينبغي ان تنصرف الا لبيان معنى العموم لانه معنى يعرض للالفاظ كما يعرض لها مفهوم المخالفة او لبيان صيغه للتنبيه على مواقعه كما ينبه على مواقع المفهوم فاما الاشتغال بتعريف اللفظ العام فقليل الاهمية لانه ليس قسما مستقلا من الالفاظ بمعناه بل عمومه يحصل له من غيره وهو الصيغة فليس هو مثل المجمل مثلا اذ المجمل يعرض له

الاجمال من تلقاء دلالتـه على المعنى لا بواسطة غـيره لاسيما اذا انضم الى بحثهم هذا ما يوهم ان العام ضرب من ضروب الالفاظ في الوضـع كما فعل المص وغيره حتى احتاج كثير ممن تمشى في وهمه هذا الى البحث عن التفرقة بين المقدار الموضوع له العام والموضوع له الكلي والموضوع له المشترك كما قدمه المص في الباب الاول وحتى اولع المشتغلون بهـذا العلم بعدهم بهاته التفرقة والتساؤل عن الفاظ العموم ومع ذلك يمر عليهم قول العلماء « العموم من عوارض الالفاظ » وقولهم « مدلول العام كلية لا كلي ولا كل » فلا يعبأون بها اكثر مما تلوكها السنتهم ولا تنفتح لها افئدتهم

الفصل الاول في ادواتـه

اراد من الادوات الصيغ لانها اعم لان من الصيغ مالا يحصل باداة بل بالعرف كالفحوى او بالعقـل كترتيب الحـكم على الوصف. ثم ان صيغ العموم انهاها المص في الباب الثاني عشر من العقـد المنظوم الى مائتـين وخمسين صيغة بما لا يخلو عن ترادف او تداخل وارجعها في الفصل الثاني من الباب الرابع عشر منه ثلاثة عشر قسما استفهامات . وتاكيدات . ومحليات بال . ومنفيات . وشروط . واخبار مثبتة . وظروف . واعداد معدولة مثل سداس . ونواهي . واوامر معدولة مثل تراك ومناع . واسماء افعال امر . ونهي . وما نقله العرف للعموم ﴿ قوله ومعنى قولي فيه نظران من وما ايضا لا يفيدان العموم الا باضافة لفظ آخر الخ ﴾ قد يجـاب عن الامام بان قوله « وهي اما ان تـكون موضوعة » يريد منه ان قسما من ادوات

(الفصل الاول في ادوات العموم وهي نحو عشرين صيغة قال الامام وهي اما ان تكـون موضوعة للعموم بذاتها نحو كل او بلفظ يضاف اليها كالنفي ولام التعريف والاضافة وفيه نظر) قـد تقدم في الباب الاول حد صيغة العموم والكلام عليها تحريرا واشكالا وجوابا واما تقسيم الامام فخر الدين اياها الى ما يفيد العموم بنفسه نحو كل وجميع ومن وما والى ما لا يفيد العموم الا بلفظ يضاف اليها نحو النفي كقولنا لا رجل في الدار فانه لولا النفي لم يبـق الا مطلق النكرة وهي لا تفيد العموم بنفسها او لام التعريف نحو اقتلوا المشركين فانه لولا لام التعريف لم يبق الا الجمع المنكر وهو لا يفيد العموم او الاضافة نحـو عبيدي احرار فلولا الاضـافة لم يحصل العموم ولم يعم العتق بل كان يلزمه عتق ثلاثة اعبد فقط هذا معنى كلامه * ومعنى قولي فيه نظران من وما ايضا لا يفيدان العموم الا باضافة لفظ آخر يضاف اليهما وهي الصلة في الخبرية نحو رايت من في الدار او لفظ هو شرط نحو من دخل داري فله درهم او لفظ مستفهم عنه نحو من عندك فلو نطقنا

من وما وحدها لم يحصل عموم بل قد يكون كل واحد منهما نكرة موصوفة او غير ذلك وكذلك كل وجميع لابد من اضافة كل واحد منهما للفظ آخر حتى يحصل العموم فيه نحو كل رجل انسان او جميع العالم ممكن فتخصيصه المحتاج للفظ آخر بتلك الثلاثة لا يتجه ﴿ فمنها كل ﴾ ﴿ ٢٠٦ ﴾ وجميع ومن وما والمعرف باللام جمعا ومفردا والذي والتي وتثنيتهما وجمعهما واي ومتى في الزمان واين وحيث في المكان قاله القاضي عبد الوهاب واسم الجنس اذا اضيف والنكرة في سياق النفي فهذه عندنا للعموم واختلف في الفعل في سياق النفي كقولك والله لا آكل فعند الشافعي للعموم في المواكيل فله تخصيصه بنيته في بعضها وهذا هو الظاهر من مذهبنا وقال ابو حنيفة لايعم لان الفعل يدل على المصدر وهو لا واحد ولا كثير فلا تعميم ولا تخصيص واتفق الامامان على قوله لا اكلت اكلا انه عام يصح تخصيصه وعلى عدم تخصيص الاول ببعض الازمنة او البقاع .لنا انه ان كان عاما صح التخصيص والا فمطلق يصح تقييده ببعض محاله وهو المطلوب ﴾ اما كل وجميع فيعمان فيما اضيفا اليه * واما من وما فاشترط الامام فخر الدين وجماعة معه ان يكونا في الشرط والاستفهام

العموم وضعة الواضع ليدل بذاته على الاحاطة والاستغراق نحو كل وجميع وايان واينما وقسما صار دالا على العموم بضمة شيء اليه مثل من وما في الشرط والاسماء الموصولة مع الصلة فعمومها من جهة الاستعمال ومثل النكرة في سياق النفي ولا شبهة ان القسم الاول محتاج ايضا لمتعلق يظهر فيه معنى العموم شان سائر الادوات والمص نظر الى احتياج كلا القسمين لشيء معه ليفيد معنى العموم فبنى على ذلك بحثه في كلام الامام والحق ان كلام الامام ادق فتامل ﴿ قوله واما من وما فاشترط الامام فخر الدين ان يكونا في الشرط الخ ﴾ سياتي الكلام على حكمهما في الاستفهام. واما الشرطيتان فللعموم اما الموصولتان فهما من المعارف والمعارف جزئية ولكن عرض العموم لمدلول الصلة لان المراد منهما مع الصلة كل من ثبت له حكم الصلة نحو من سرق وجب قطعه والشرطيتان ماخوذتان من الموصولتين لان الشرط عبارة عن عروض التعليق لادوات الاستفهام والموصولية ولهذا اشترك الشرط والموصول في احكام وكان الخيار للمتكلم في الجزم وعدمه على التقديرين فالعموم مع الشرط عارض من جهة التعليق على مضمون الجملة الا ترى انه لو اريد بالصلة او الشرط معين نحو من جاءك بالامس رجل عالم ومن ياتك من عندي فادفع اليه لم يكن ثم عموم. فالحاصل ان العموم من عوارض التراكيب لا من معاني المفردات

واحترزوا بهذا الشرط عنهما اذا كانا نكرتين نحو مررت بما معجب لك او بمن معجب لك فتخفض معجب على الصفة وفي هذه الحالة من وما ليستا للعموم فخرجتا بقولهم اذا كانتا في الشرط والاستفهام فنفعهم هذا التقييد في اخراج هذا وهو ليس للعموم واضرهم هذا التقييد في اخراج ما ومن الخبريتين وهما للعموم نحو قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله تعالى كل من عليها فان فان هذين للعموم ولا شرط فيهما ولا استفهام

﴿ قوله فيه اشكال من جهة ان لام التعريف الخ ﴾ حاصل الاشكال ان المفرد يدل على الجنس مطلقا لان الافراد ليس حالة وجودية اللفظ بل هو حالة عدمية اي كون اللفظ غير مثنى ولامجموع فاذا دخل عليه حرف الاستغراق دل على استغراق الجنس فردا فردا واما الجمع فحالة وجودية للفظ فاذا دخل عليه حرف الاستغراق افاد شمول الجنس لكن بقيد الجمعية اي شمول جموع الجنس الا ان هذا ان وقع في حيز الاثبات كان مثاله الى معنى استغراق المفرد لان شمول الجموع يتضمن شمول مفرداتها اذ الجموع انما تتكون من الافراد فيدل الجمع المستغرق على استغراق الآحاد بالتضمن كما اشار له في المطول واما اذ وقع في حيز النفيى او النهيى فهو محل الاشكال كما صرح به المص لان نفيى الجموع والنهيى عنها الذي هو ملحق بالنفيى لا يستلزم نفيى الآحاد فكيف حكوا دلالتة على الاستغراق اذا تعرف بال ووقع بعد النفيى وهل هذا الاطلاق في حكايتهم صحيح ام يجب تقيدلا . وحاصل الجواب الذي اشار له المص ان اطلاق الايمة صحيح بدليل ماصرح به صاحب الكشاف في قوله تعالى والله يحب المحسنين وقوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما ودلالته على ذلك ليس بالوضع المطابقيى لما علمت من ان التركيب لا يقتضيى ذلك ولا بالتضمن ولا بالالتزام لانتفاء جميع ذلك ولكن الجمع المعرف بال الاستغراقية استعمل مع النفيى في معنى المفرد مجازا بالاطلاق والتقييد وال هيى القرينة وشاع ذلك في لسانهم حتى صار حقيقة عرفية وهذا معنى قولهم ان ال الاستغراقية اذا دخلت على جمع ابطلت منه معنى الجمعية والدليل على ذلك تتبع موارد استعمالهم وبهذا يندفع توهم صاحب

فخرج من الحد فيكون غير جامع فلا بد من عبارة تخرج النكرة وتدخل الخبرية بان يقول اذ كانتا شرطا اواستفهاما اوموصولا وحينئذ يصير الحد جامعا والمعرف باللام جمعا ومفردا * فيه اشكال من جهة ان لام التعريف تعم افراد ما دخلت عليه فان دخلت على الدرهم عمت افراده اوالفرس عمت افراده فكذلك ينبغي اذا دخلت على الجمع تعم افراد الجموع وحينئذ يتعذر الاستدلال به حالة النفي او النهي على ثبوت حكمه لفرد من افراده فاذا قال الله تعالى لاتقتلوا الصبيان يجوز ان تقتل واحدا فانا انما نهينا عن افراد الجموع والواحد ليس بجمع وكذلك اذا قلنا لم ار اخوتك يجوز ان تصدق وقد راينا منهم واحدا وهو خلاف المعهود من صيغة العموم وانها تقتضي ثبوت حكمها لكل فرد من افرادها امرا ونهيا ثبوتا ونفيا ولا يختلف الحال في شيء من الموارد وحينئذ لاجل هذا الاشكال يتعين ان يعتقد ان لام التعريف اذ دخلت على الجمع تبطل حقيقة الجمعية ويصير الجمع كالمفرد وان الحكم ثابت لكل فرد من

الافراد كانت الصيغة مفردا اوجمعا. واي تعم فيما اضيفت اليه نحو اي رجل جاءني اكرمته ومتى واين وحيث للعموم *والمعلق عليها مطلق وبهذا نجيب عمن يقول اذا كانت هذه للعموم فينبغي اذا قال متى دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرارا ينبغي ان يلزمه ثلاث تطليقات عملا بالعموم وليس كذلك فلايكون للعموم وكذلك اين وجدتك فانت طالق او حيث وجدتك فانت طالق لانا نقول المعلق عليه عام وهو متى واين وحيث والمعلق مطلق وهو مطلق الطلاق فهو التزم مطلق الطلاق في جميع الازمنة او البقاع فاذا الزمه طلقة واحدة فقد وقع ما التزمه من مطلق الطلاق فلا تلزمه طلقة أخرى بل تنحل اليمين كما لو قال انت طالق في جميع الايام طلقة فالظرف عام والمظروف مطلق كذلك ههنا المعلق عليه عام والمعلق مطلق فاندفع الاشكال ﴿٢٠٨﴾ .واسم الجنس اذا اضيف قال صاحب الروضة : سواء كان مفردا او تثنية او جمعا واما الامام فخر الدين فلم يذكر في المحصول سوى الجمع كقوله عبيدي احرار ومثال المفرد قوله عليه الصلاة والسلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته فحصل العموم في جميع افراد الماء والميتة فالمضاف مفرد وكذلك قوله عليه السلام الا نخبرها بعمر جميع حقوق الشهادة مع انه مفرد مضاف والتثنية كقول الاعرابي المفسد لصومه لرسول الله صلى الله عليه ما بين لابتيها أحوج مني واللابة الحجارة السود. فعم جميع الحجارة السود (تنبيه) اسم الجنس قسمان منه ما يصدق على القليل والكثير نحو ماء ومال وذهب وفضة ومنه مالايصدق الاعلى الواحد نحو درهم ودينار ورجل وعبد فلايصدق على جماعة الدراهم ولا الدنانير انها درهم ولا الرجال انها دينار ولا الرجال انها رجل ولا العبيد انها عبد فهذا الذي لا يصدق على الكثير ينبغي ان لا يعم اذا اضيف وكذلك اذا قال عبدي حر وامرأتي طالق لايعم من حيث اللفظ بخلاف عبيدي احرار ونسائي طوالق وكان ينبغي ان يفصل بين القسمين في اسم الجنس اذا اضيف ويدعى العموم في احدهما دون الآخر لكني لم اره منقولا والاستعمالات العربية والعرفية تقتضيه وكذلك فرق الغزالي بين المفرد الذي فيه هاء التانيث يمتاز بها عن الجنس نحو برة وبين ما ليس كذلك فجعل لام التعريف تعم في الثاني دون الاول فتعم في البر دون البرة وفي التمر دون التمرة وهو تفصيل حسن وهو يعضد هذا الموضع ايضا في

المفتاح وصاحب التلخيص ان استغراق المفرد مع ال اشمل من استغراق الجمع وخيله لهما النظر الى ما تقتضيه معاني التركيب بحسب الوضع الحقيقي دون الاستعمالي العرفي في سائر المقامات الخطابية مع النظر ايضا الى ان المفرد المعرف بال اذا اريد به بعض الجنس دون الاستغراق صح ان يبلغ بالبعض فيه الى الواحد كما في قوله تعالى واخاف ان ياكله الذئب دون الجمع المعرف فلا يصح ان يبلغ به الا الى اقل الجمع الا عند التجوز كما في قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا وقد صرح صاحب الكشاف بانه مجاز ونظره بقولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم فظن صاحب المفتاح وملخصه ان ذلك ايضا ثابت في حالة ارادة الاستغراق هذا خلاصة هذا المبحث المعدود من مشكلات مسائل البلاغة ﴿ قوله والمعلق عليها مطلق الخ ﴾ اي عرفا وهذه القاعدة اخت القاعدة التي تقدمت عن العز ابن عبد السلام في مبحث اقتضاء النهي التكرار وقد بينها المص في المسالة الخامسة من الفرق الرابع

﴿ قوله واما النكرة في سياق النفي فهي من العجائب الخ ﴾ نقض المص دعوى كلية عموم النكرة في سياق النفي بتصريح النحاة بسلب العموم عن بعض النكرات في سياق النفي وذكر على ذلك ثلاثة شواهد الاول النكرة المعمولة للا اخت ليس . الثاني كل الواقعة في حيز النفي وهي نكرة اذ لا تتعرف . الثالث زيادة من عند قصد التعميم فلو كان العموم مستفادا من النفي ما احتيج الى زيادة من ثم جزم بان مراد الاصوليين خصوص النكرات العامة نحو احد وعريب وديار . ويجاب : بأن الاصوليين ما قصدوا ان النكرة حيثما وقعت في سياق النفي عمت كما انهم لم يريدوا قصر ذلك على النكرات التي عدها المص بل ارادوا ان النكرة في سياق النفي يعرض لها العموم غالبا فاطلقوا عبارتهم لاجل الاغلبية ﴿ قوله اذا قلت لا رجل في الدار بالرفع لا تعم الخ ﴾ اي لا تكون نصا في العموم الا انهم صرحوا بانها ظاهرة في العموم لكن تحتمل نفي الوحدة احتمالا ضعيفا لان استعمال النكرة في الوحدة دون الجنس مجاز غير مشهور اذ الاسم يدل على معناه المأخوذ من مادته واذا حكم عليه فالمقصود الحكم على ذلك المعنى. واما دلالته على الوحدة فهو من باب دلالة عدم وجود علامة تثنية او جمع على انه باق على الوحدة لان التحقيق ان الافراد ليس مقصودا من وضع الصيغة بل استفيد من عدم وجود علامة تثنية او جمع وليس هو كدلالة صيغة الفعل على زمانه لان صيغة الفعل مقصودة بالوضع لذلك اذ الزمان جزء من مفهومه لا يعقل الا به وحروف الحدث ركبت على الهيئة المخصوصة للدلالة على الحدث والزمان المخصوص فمن لطائف الوضع جعل اللفظ المركب من حدث وهيئة دالا على المعنى المركب من الحدث

في اسم الجنس اذا اضيف. ﴿ واما النكرة في سياق النفي فهي من العجائب في اطلاق العلماء من النحاة والاصوليين يقولون النكرة في سياق النفي تعم واكثر هذا الاطلاق باطل قال سيبويه رحمه الله وابن السيد البطليوسي في شرح الجمل ﴾ اذا قلت لا رجل في الدار بالرفع لا تعم بل هو نفي للرجل بوصف الوحدة فتقول العرب لا رجل في الدار بل اثنان فهذه نكرة

والزمان فهو لفظ مفرد دال على ماهية بقيد كما يدل لفظ رجل على الانسانية بقيد الذكورة . او لفظ زيد على الانسانية بقيد التشخص بخلاف الوحدة في النكرة فقد يعقل معنى الاسم ولا يخطر بالبال كونه واحدا ولان الوحدة لو كانت مقصودة بالوضع لوضعت صيغة تدل على التثنية والجمع وليس كذلك اذ هما مستفاد ان من العلامة التي تزاد على الاسم ويجوز العدول عنها الى غيرها من العطف او التصريح بكلمة جمع واثنين او نحو ذلك فلم تنحصر الدلالة فيها بخلاف دلالة الصيغة على زمن الفعل. اذا تقرر هذا فاذا قصد من الصيغة الافراد كان استعمالا للفظ في غير ما وضع له لانه اريد منه حينئذ الصيغة مع اصل المعنى ففيه استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ولذلك كان هذا القصد قليلا في كلامهم ومحتاجا للقرائن فلا ينافي وجود هذا الاحتمال عدها في صيغ العموم فسموا لا اخت ليس نافية للجنس على سبيل الظهور لقصد بيان ارجحية لا التبرئة عليها وكلام النحاة لا يجافي هذا ولم نجد منهم من قال انك اذا رفعت لا تعم بل قالوا لا يكون نصا ولا يلزم ان يكون العام كله نصا بل منه نص وظاهر فدعوى انها في حالة الرفع للافراد مردودة . فان قلت النكرة في الاثبات لا تعم الا قليلا في نحو تمرة خير من جرادة فهي في الاثبات مستعملة في الافراد لا محالة فكيف ندعي انها غير موضوعة للافراد ودعوى ان ذلك كله مجاز غلو لان المجاز لا يكون اكثر من الحقيقة . قلت لابد ان يكون معناها في الاثبات هو معناها في النفي ولما كان عمومها في النفي دليلا على ان المراد منها الجنس فهي في الاثبات ايضا الجنس انما لما كان اثبات الجنس صادقا بوجود فرد واحد حمل عند الاطلاق على القدر المحقق وهو الفرد الواحد

وجعل غيرة محتاجا للدليل فهو من قبيل المطلق في اصطلاح
الاصوليين وليس قيد الوحدة موضوعا له حتى يكون حقيقة فيه . ولهذا
يعرض له العموم بالقرينة المعينة لتقييده نحو « تمرة خير من جرادة » وقول
الحريري « يا اهل ذا المغنى وقيتم ضرا » وقد ذهبت جماعة الى ان
النكرة موضوعة للفرد المبهم فهي في الاثبات واضحة وفي النفي انما
عمت لان نفي الفرد المبهم يستلزم نفي جميع الافراد اذ لو ثبت فرد لما
صدق اننا نفينا الفرد المبهم وهذا لايتم لانه ان كان المراد من الفرد المبهم
واحدا من الجنس لا بعينه فلايدل نفيه على نفي جميع الافراد لصدق نفيه
في حال انتفاء فرد او فردين وبقاء الباقي انما غاية الامر يجب ان لايكون
المنفي معينا بالقصد اليه وقت النفي. وان اريد بالفرد المبهم المعنى الشائع
في الافراد آل الى دلالتها على الماهية من حيث هي فلا تتم دلالتها على
فرد واحد في الاثبات فتدبر في هذا المقام فهو من المزالق ﴿ قوله وكذلك
سلب الحكم عن العموم كقولك ما كل عدد زوج الخ ﴾ اي بناء على
قولهم ان كلا لتوغلها في الابهام لا تتعرف لاسيما اذا كانت مضافة لنكرة.
والجواب : ان كلا نكرة تدل على معنى الكلية فاذا نفيت انتفى ذلك المعنى
كله على وجه العموم فاذا قلت: ما كل عدد زوج فانما نفيت الزوجية عن
العدد بوصف الكلية فبقيت بعضيته لم تتعرض لها لان النفي وان كان
يتوجه الى المحمول الا ان كلا تشبه المحمول لما فيها من الحكم فكأن
المحمول معها تنوسي وصارت هي المقصود ولذلك اذا قلت : ما كل بيضاء
درة فهم ان بعض البيضاء درة لان النفي توجه لكل وهذا حكمها حيثما وقعت
في حيز النفي فالذي لم يعم في قولهم : ما كل عدد زوج هو عدد

في سياق النفي وهي لا تعم اجماعا * وكذلك سلب الحكم عن العموم حيث وقع كقولك ما كل عدد زوج فان هذا ليس حكما بالسلب على كل فرد من افراد العدد والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل مقصودك ابطال قول من قال كل عدد زوج فقلت له انه ليس كل عدد زوجا اي ليست الكلية

وليس هو الواقع في حيز النفي لانه جيء به لتخصيص كل وبيان نوعها بل الواقع في حيز النفي هو كل وقد رأيت انها منفية على وجه العموم اما لو وقعت كل قبل النفي فتعتبر هي داخلة عليه وحاكمة بعمومه

ترجمة ابن السيد

وابن السيد هو عبد الله بن محمد بن السيد (بكسر السين) البطليوسي بفتح الباء نسبة لبطليوس مدينة بالاندلس ولد سنة ٤٤٤ اربع واربعين واربعمائة بمدينة بطليوس وتوفي في رجب سنة ٥٢١ احدى وعشرين وخمسمائة بمدينة بلنسية كان اماما في اللغة والادب له تآليف كثيرة منها الانصاف في اسباب الخلاف بين المسلمين، وشرح الجمل للزجاجي. وشرح ديوان المعري. وشرح ادب الكاتب. وشرح مشكل المتنبي. وكانت له مكانة في دولة ابن رزين وله نظم فائق ونثر بليغ ترجم له صاحب القلائد وصاحب ازهار الرياض ﴿ قوله ونص الجرجاني الخ ﴾ لعل نص الجرجاني والزمخشري انما هو على كون النكرة بدون من لا تفيد نصية الاستغراق وما ذكره المصنف غير موجود في الكشاف بل كلامه ينافيه قال في تفسير « لا ريب فيه » قراءة لا ريب بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه،

ترجمة عبد القاهر

والجرجاني هو الشيخ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني الشافعي الاشعري المتوفى سنة ٤٧١ احدى وسبعين واربعمائة وهو امام علم البلاغة ومدونه في كتابيه العجيبين دلائل الاعجاز. واسرار البلاغة. اخذ عن محمد بن علي الفارسي وله شرح الايضاح لابي علي الفارسي في النحو سماه المغني وهو شرح واسع ثم اختصره وسماه المقتصد. وله كتاب العوامل المائة في النحو صغير. والعدة في التصريف ﴿ قوله ونقل صاحب اصلاح المنطق

صادقة بل بعضها ليس كذلك فهو سالب الحكم عن العموم لا حكم بالسالب على العموم فتأمل الفرق بينهما فهذان نوعان من النكرة في سياق النفي ليسا للعموم * ونص الجرجاني في اول شرح الايضاح على ان الحرف قد يكون زائدا من حيث العمل دون المعنى كقولك ما جاءني من رجل فان من ههنا تفيد العموم ولو قلت : ما جاءني رجل لم يحصل العموم وهذه نكرة في سياق النفي. وكذلك قال الزمخشري وغيره في قوله تعالى ما لكم من اله غيره لو قال ما لكم اله غيره بحذف من لم يحصل العموم وكذلك قوله تعالى وما تأتيهم من آية من آيات ربهم ولو قال وما تأتيهم آية بحذف من لم يحصل العموم. وهذا يقتضي ان هذه الصيغ الخاصة كلها اذا كانت في سياق النفي لا تفيد العموم وانما تفيده النكرات العامة نحو احد وشيء فاذا قلت : ما جاءني احد حصل العموم وكذلك نقله النحاة واذا قلت : ما جاءني من احد كانت من مؤكدة للعموم لا منشئة له هذا نقل النحاة والمفسرين * ونقل صاحب اصلاح المنطق وغيره ان اللفظ الذي يستعمل في النفي فقط وهو الذي في

الخ » ذكر المص هنا اربعا وثلاثين لفظا وزاد ابن مالك في التسهيل ستة غير ما ذكر هنا وهي : داري وكراب . ونميى . وطاوي ، وءابن . وتؤمور وبعض هاته الالفاظ يحتاج الى ضبط او بيان معنى اهمله المص او خالفه منها دبيى وهو بضم الدال وتشديد الباء قال المص هو من الدبيب وكذلك ذكره في القاموس في دب فيكون اصله نسبا على غير قياس.ومنها دبيح كسكين قال المص معناه متلون ومثله في شروح التسهيل ووجه اطلاقه على معنى احد ان الانسان من شانه ان يزين الارض ويلونها بزرع ونحوه ولم يذكر صاحب القاموس في د ب ح معنى التلون وفي التسهيل جواز ضم داله . ومنها الضرمة بالتحريك النار و نافخ الضرمة كناية عن الانسان.والتؤمري بضم التاء المثناة وسكون الهمزة وكسر الميم ويقال التاموري على الاصل والتامري والكل بمعنى انسان نسبة للتامور اي القلب ويقال تأمور وتؤمور والكل بمعنى احد من اطلاق الجزء وارادة الكل.ولاعيى القرو فسره المص عن الجوهري بما وقع فيه تحريف في جميع النسخ وصوابه لاحس عس اي قدح والعس بضم العين القدح العظيم وفي شواهد تعريف المسند اليه بالاضمار من المفتاح

ونحن كصدع العس ان يعط شاعبا ☆ يدعه وفيه عيبه متناحس

وأرم محركة بمعنى احد وناخر بمعنى متنفس والنخير مد الصوت من الخياشيم . والدعوي بضم الدال وسكون العين بمعنى احد وجعله المص من دعوة الطعام لانه مضموم الاول والدعوة للطعام مضمومة وكان استعماله بمعنى احد ناظر الى انهم لا يخلو واحد منهم عن القرى فهو كناية بنفي اللازم . وارادة نفي الملزوم. والشفر بضم الشين المعجمة وبفتحها مع سكون الفاء بمعنى احد.واما مازاده صاحب التسهيل فداري

قولنا مابها احد ولا وابر ولاصافر ولاعريب ولاكتيع ولا دبي من دبيت ولادبيح ولا نافخ ضرمة ولاديار ولا طوري ولا دوري ولا تؤمري ولالاعي قرو ولا أرم ولا داع ولا مجيب ولا معرب ولا انيس ولا ناخر ولا نابح ولا ثاغ ولا راغ ولا دعوي ولا شفر ولا صوات.وزاد الكراع في كتاب المنتخب طوي اي ما بها احد يطوى ولا بها طوبي ولا زابن ولا تامور ولا عين ولا عائن ومالي منه بد. فهذه الالفاظ وضعت للعموم في النفي وذلك نحو ثلاثين صيغة وما عداها يقتضي ظاهر النقول انه لا يفيد العموم الا بواسطة من (فائدة) احد الذي يستعمل في النفي غير احد الذي يستعمل في الثبوت نحو قل هو الله احد فالذي يستعمل في الثبوت بمعنى واحد ومتوحد واحد في النفي معناه انسان وكانه قال ما فيها انسان ووابر اي صاحب وبر .وصافر من الصفير وهو الصوت الخاص. وعريب اما من الاعراب الذي هو البيان ومنه الثيب تعرب عن نفسها اي ما فيها مبين او ما فيها من ينتسب الى يعرب بن قحطان . وكتيع

منسوب للدار وكرابه بفتح الكاف وتشديد الراء من كرب الارض اذا طلبها للحراثة . ونمي بضم النون وتشديد الميم وياء نسب مأخوذ من نم الحديث اذا افشاه . وطاوي بطاء مفتوحة فهمزة ساكنة فواو فياء نسب ومعناه مثل ماذكر المصنف في الطوي. وآبن من ابنه اي عابه وهو كناية عن الانسان لانه يعيب الاشياء .

ترجمة صاحب اصلاح المنطق

وصاحب اصلاح المنطق هو يعقوب بن اسحق السكيت بكسر السين وتشديد الكاف لانه كثير السكوت اصله من دورق بفتح الدالي والراء من اعمال خوزستان وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٢٠٤ اربع ومائتين كان شيعيا وسبب موته انه كان يؤدب ابنيى المتوكل فدخلا عليه وهو جالس مع المتوكل فقال له ممازحا اهذان احب اليك ام الحسن والحسين فقال ابن السكيت ان قنبرا خادم علي خير منك ومن ابنيك فامر المامون الاتراك فداسوه فرفع الى بيته ومات بعد غد ذلك اليوم الف اصلاح المنطق وهو كتاب بديع. وكتاب معاني الشعر. وكتاب السرقة الشعرية . وكتبا جمة في اللغة والادب

ترجمة الكراع

والكراع هو علي بن حسن الهناءي شهر كراع النمل بضم الكاف المصري النحوي مات في القرن الرابع اخذ عن البصريين من النحاة وكان مذهبه كوفيا صنف كتاب المنضد في اللغة سنة ٣٠٧ سبع وثلاثمائة واختصره فسماه المجرد واختصره فسماه المجهد. وفي ديباجة شرح اللبلي على فصيح ثعلب انه سماه المنجد ولا نعرف من كتبه شيئا ورأيت النقل عنه في مواضع من القاموس منها في مادة قشم ﴿ قوله تنبيه النكرة في سياق النفي تعم سواء الخ ﴾ مدار عموم النكرة مع النفي على كونها معمولة له بوجه

وديبج معناه متلون. والضرمة النار وديار من الدار منسوب اليها كخطاب. والطوري من الطور وهو الجبل اي ليس فيها صاحب نار ولا دار ولا جبل. ودوري من الدور جمع دار. وتؤمري من التأمور وهو دم القلب ولاعي القرو قال الجوهري لاحس عس اي قدح . والارم الساكن ويطلق على البالي الدارس. والداعي والمجيب من الدعاء والاجابة. ويعرب مثل عريب. والناخر من النخير. والنابح الكلب والثغاء صوت الغنم. والرغاء صوت الابل. والدعوي من الدعوة وهي وليمة الطعام . والشفر من الشفير وهي الحافة . والطوي من الطي اي ما هناك احد يطوي. وزابن من الزبن . واريم من الارم. والتأمور القلب وعائن وعين من العين. والبد الانفكاك اي مالي منه انفكاك. اذا تقرر هذا فاقول النكرة في سياق النفي تقتضي العموم في احد قسمين مسموع وقياس اما المسموع فهي هذه الالفاظ واما القياس فهي النكرة وما عدا ذلك فلاعموم فيه فهذا هو تلخيص ذلك الاطلاق فيها وصلت اليه قدرتي ﴿ تنبيه ﴾ النكرة في سياق النفي تعم سواء دخل

ولذلك قالوا في سياق النفي ولم يقولوا بعده كما في التلويح فلا شبهة في عموم فاعل الفعل المنفي ومفعوله نحو ما سالم رجل رجلا. واما بقية المتعلقات فما كان منها وصفا للمنفي في المعنى كالحال والتمييز والصفة والتوكيد والبدل فلا شبهة في كونه محطا للنفي لان القيود هي مصب النفي فيعم وان كان غير ذلك كالظرف فلا لانه زمان النفي او مكانه وليس هو منفيا والمص سوى بين الحال وغيرها وهو عجيب وقوله في الفاعل والمفعول اذا كانا متعلق الفعل لم افهم لهذا التقييد معنى ولعله تحريف

﴿ قوله فائدة الفعل في سياق النفي الخ ﴾ الفعل مصدر في زمان خاص فدلوله اذا مصدر مقيد فاذا نفيت الفعل فقد نفيت المصدر في الزمان الخاص فهل يعم كل مصادره التي في ذلك الزمان فيكون عاما وعمومه يستلزم عموم متعلقاته لانه اذا نفي جميع المصادر انتفت بسائر متعلقاتها ولذا عبر المص في المتن بقوله العموم في المواكيل لان عمومها بعموم المصدر وهذا هو مقتضى ما حكاه المص عن الشافعي وظاهر مذهبنا الا اذا جعل عمومه نسبيا واضافيا اي يعم مصادر متعلقها معين او خاص مبهم بحيث يصدق اذا انتفى مصدر بمتعلقه الخاص وهذا مراد الغزالي بقوله لا يعم مفاعيله وعليه فيبقى مجملا في المتعلق ان لم يذكر المعلق. ام لا يعم اصلا بل يدل على نفي مصدر ما فيكون مطلقا وهذا مقتضى ما حكاه المص عن ابي حنيفة رحمه الله هذا اصل المسالة من حيث هي غير ان بحثهم وخلافهم فيها ليس مقتصرا على هذا المقدار بل يريدون منها نفي الفعل في صيغ الايمان المقصود منها الامتناع ونحوها من الشروط والالتزامات فيكون النفي للمصدر في الازمنة المستقبلة ولا شبهة ان ذلك يعم بالالتزام لان نفي المستقبل يستلزم العموم خصوصا مع ما يعضد قصد العموم من بساط الحلف ونحوه وكذلك عموم المتعلقات

النفي عليها نحو لا رجل في الدار او دخل على ما هو متعلق بها نحو ماجاءني من احد وهل يعم ذلك متعلقات الفعل المنفي. الذي يظهر لي انه انما يعم في الفاعل والمفعول اذا كانا متعلق الفعل اما ما زاد على ذلك نحو قولنا ليس في الدار احد ولم يأتني اليوم احد فان ذلك ليس نفيا للظرفين المذكورين وكذلك ما جاءني احد ضاحكا او الا ضاحكا ليس نفيا للاحوال وضاحك مثبت مستثنى من احوال مثبتة ونصبه على انه مستثنى من ايجاب فتأمل هذا الموضع ايضا فهو غريب عزيز ويحرر الى اي غاية ينتهي عموم النفي واين يقف

(* فائدة) الفعل في سياق النفي وقع في كلام العلماء على ثلاثة اقسام منهم من يقول الفعل في سياق النفي يعم

اذا لم تذكر فانه زيادة على استلزام عموم المصادر لعموم متعلقاتها وهو ايضا عموم عرفي مستفاد من المقام حتى في الاثبات بسبب حذف المتعلق فهو عبارة عن كون المقام صالحا لافادة العموم دفعا للتحكم متى تساوت المفاعيل المحذوفة في ارادتها من الفعل عرفا ولا يعتبر العموم الا بقرينة كما في المطول. وان ذكر مفعوله فان كان نكرة فقد تقدم حكم النكرة في سياق النفي ان كانت مفعولا والا فهو مثل ما لا مفعول له لان النظر حينئذ للفعل خاصة . واعلم ان من ينفي عموم الفعل في حيز النفي ويجعله مطلقا ان حمله على اكمل افراده فقد آل الى معنى العموم وان حمله على اقل ما صدق عليه دل على مطلق انتفاء فلو قال الواقف: الطبقة السفلى لا تشارك العليا حمل على مطلق عدم مشاركة فيصدق بكونه في سنة دون سنة غير ان قصد العموم ظاهر من جملة الاستقبال كما قدمنا اما احتمال كونه اراد طبقة دون طبقة حتى يصدق في الاعيان مثلا دون العقب فذلك مدفوع اخذا من معنى عموم ال في قوله الطبقة بقرينة المقام ۞ قوله واما قول ابي حنيفة الخ ۞ اي بعدم عموم نحو لا اكلت كما هو مفصل في المتن ومراده بان المصدر لا تدخل الكثرة مفهومه انه مطلق يقتضي الانكفاف عن الاكل في زمن ما يعينه البساط او النية . اما ذكر المص في المتن الاتفاق على عموم نحو لا اكلت اكلا مما ذكر معه المصدر المؤكد وجعله ذلك الاتفاق دليلا لاصحابنا اذ المصدر لم ينشيء حكما جديدا بل تصريح بما دل عليه الفعل فدل اعتبار العموم عند ذكره على انه معتبر في الفعل عند عدم ذكر المصدر ايضا فهو مشكل جدا اذ ليس ذكر المصدر المؤكد بزائد على اكثر من تاكيد المعنى الذي في الفعل ان عاما فعام وان مطلقا فمطلق

ولا يزيد على هذه العبارة تتناول هذه الدعوى الفعل القاصر نحو قام وقعد فاذا قلنا لا يقوم يعم النفي افراد المصادر والفعل المتعدي نحو أكل وأعطى . ومنهم يقول وهو الغزالي وغيره الفعل المتعدي اذا كانت له مفاعيل لا يعم مفاعيله فعلى هذه الدعوى لا تتناول الفعل القاصر والاول قول القاضي عبد الوهاب وجماعة معه ومنهم وهو الامام فخر الدين وجماعة معه من لا يزيد على قوله لا آكل وهذا المثال يحتمل القولين الاولين لانه متعد له مفاعيل وهو فعل في سياق النفي والذي يظهر لي انهما مسئلتان متباينتان الفعل في سياق النفي يعم نحو قوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى اي لاموت فيها ولا حياة والفعل المتعدي اذا كانت له مفاعيل لا يعم مفاعيله وهذا القائل الثالث راجع الى الثاني * واما قول أبي حنيفة ان المصدر لا يدخل في مفهومه الكثرة فلا يتحقق العموم فلا يتحقق التخصيص فلا نخصصه لانا نقول لا آكل يدل على نفي المصدر مطابقة وعلى المفعول التزاما لان من لوازم الفعل ان له مفعولا فهذا اللازم ان كان عاما دخله التخصيص وان لم

يكن عاما بل اللفظ يقتضي ان له مفعولا ما وهو الصحيح فيدخله التقييد لان المطلقات تقيد وانما كان لا يحنث لانه لو قال والله لا كلت رجلا ونوى تقييده يريد انه يحنث بغيره فالمقصود من عدم الحنث حاصل على تقديري التخصيص والتقييد ومقصود ابي حنيفة قائت على التقديرين من عدم الحنث غير ان ههنا عدة للحنفية اخبرني بها فضلاؤهم وهي ان النية انما تؤثر عندهم تخصيصا او تقييدا فيما دل اللفظ عليه مطابقة اما التزاما فلا فلذلك الغينا النية في هذه الصورة تخصيصا وتقييدا وبهذه القاعدة يظهر الفرق بين قوله لا كلت رجلا يصح تقييده وبين لا اكلت لان دلالة رجل على زيد بالمطابقة بمعنى ان مسمى رجل صادق عليه وفي المواكيل دلالة الالتزام فقط ثم ان هذه القاعدة لم ار لهم عليها دليلا بل دعوى مجردة ويدل على بطلانها قوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى وهذا قد نوى شيئا فيكون له والاصل عدم المانع من النية حتى يذكروا دليلا عليه . واما استدلال اصحابنا عليهم بالمصدر اذا نطق به نحو لا اكلت اكلا فالزام ظاهر لان النحاة اتفقوا على ان ذكر المصدر بعد الافعال انما هو تاكيد للفعل والتاكيد للفعل لا ينشئ ﴿ ٢١٧ ﴾ حكما بل ما هو ثابت معه ثابت قبله فاذا صح اعتبار النية معه وجب اعتبارها قبله فهذا كلام حق . واما الزامهم لنا عدم جواز التخصيص بالزمان والمكان وقياسهم المفعول به على المفعول فيه فنحن لا نساعدهم ولا الشافعية على الحكم في الطرفين بل اذا قال والله لا أكلت ونوى يوما معينا او مكانا معينا لم يحنث بغيره فيلزمهم ما ألزمناهم ولا يلزمنا ما ألزمونا والفعل في سياق النفي مطلقا يعم فمدرك الخلاف فيه ان الفعل اذا نفي فقد نفي مصدره فيصير لا يقوم بمنزلة لا قيام ولا قيام يعم فلا يقوم يعم والقول الآخر مبني على ان هذا قياس في اللغة وانما منعه او يلاحظ صحة الاستثناء في التعميم ❊ (فائدة) اختلف العلماء في هذا الفعل الخاص اختلافا خاصا وهو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فقيل يقتضي نفي الاستواء مطلقا في كل شيء حتى في نفي القصاص بين المسلم والذمي اذا قتله المسلم وقيل يفيد نفي الاستواء من بعض الوجوه فلا يفيد نفي القصاص ومنشأ الخلاف ان قولنا استوى في سياق الثبوت هل هو موضوع في اللغة للاستواء من كل الوجوه ولا يلزم من نفي المجموع الا نفي جزء منه فيبقى بقية الوجوه لم يتعرض لها بالنفي فلا يلزم النفي من جميع الوجوه او هو موضوع لمطلق الاستواء ولو من وجه فيكون امرا كليا لا كلا ومجموعا ويلزم من نفي الامر الكلي نفي جميع افراده فينتفي القصاص . والذي يظهر لي انها موضوعة للاستواء فيما وقع السياق لاجله لا لمطلق الاستواء ولا لجميع وجوه الاستواء فاذا قلنا زيد فقيه وعمرو يساويه وقع الاستواء في الفقه خاصة وكذلك في النفي فاذا قال الله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون دل على نفي الاستواء في الفوز وان اصحاب النار هلكى ولا يتعدى النفي هذا الوجه فلا يقتضي نفي

فلما ذا لا يمنع الحنفية حكاية الاتفاق فتامل . اللهم الا ان يقال ان ذكر المصدر المؤكد قرينة على قصد الانكفاف عن سائر المصادر فلم يبق احتمال لمتعلق مبهم او خاص معين ❊ قوله فائدة اختلاف العلماء في هذا الفعل الخاص الخ ❊ اي في فعل استوى كالواقع في قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وانما فرض الخلاف فيه على وجه المثال لانه يفيد احكاما شرعية وكذلك ما كان بمعناه نحو ليسوا سواء ونحو لا يتماثل والحق انه موضوع لنفي المساواة في خصوص ما سيق له الكلام كما في قوله « فليس سواء عالم وجهول » كما قرر علماء البيان في حقيقة التشبيه انه الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى والسواءية ترادف التشابه فما قيل

القصاص (وقال الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكايات الاحوال يقوم مقام العموم في المقال نحو قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان حين اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن من غير كشف عن تقدم عقودهن او تأخرها او اتحادها اوتعددها) روي عن الشافعي رضي الله عنه ايضا ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال فسقط بها الاستدلال فجعلها مجملة لا يستدل بها مع الاحتمال وفي القول الاول جعلها عامة ليستدل بها فذكرت هذا لبعض العلماء الاعيان فقال يحمل ذلك على انه قولان له اختلفا كما يختلف اقوال العلماء في المسائل بالنفي والاثبات. والذي يظهر لي ان ذلك ليس باختلاف بل ههنا تحرير وهو ان معنى قول العلماء حكاية الحال او واقعة العين اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال انه الاحتمال المساوي او المتقارب. واما الاحتمال المرجوح فلا يمكن ان يكون مسقطا للاستدلال فانه لا يكاد يوجد نص لا احتمال فيه ولا واقعة لا احتمال فيها ولكن تلك الاحتمالات مرجوحة والعمدة على الظواهر بل المقصود الاحتمال المساوي لان به يحصل الاجمال والظاهر لا اجمال فيه واذا تقرر هذا فاقول الاحتمال المساوي * اما ان يكون في دليل الحكم او في محل الحكم فان كان في دليل الحكم

فيه يقال فيها ﴿ قوله وقال الشافعي ترك الاستفصال الخ ﴾ الظاهر ان السين والتاء هنا لمجرد التأكيد ليشمل ترك الشارع طلب التفصيل من سائله وتركه تفصيل الاحوال في احكامه التي ليست في جواب سؤال اصلا وكلام المص في آخر التقرير مشعر بذلك وما نسبه المص للشافعي نسبه ابو بكر بن العربي في القبس في باب جامع الطلاق لامام الحرمين ومثله حديث فيروز الديلمي انه اسلم عن اختين فقال له النبي صلى الله عليه وسلم امسك احدهما وهو مبني على ان شان الشرع رفع الاحتمالات كما ياتي اخيرا . واما قوله « حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال » فهو راجع الى ما يقع من الاجمال في حكايات الرواة لاحوال غير مفصلة مثل قضى بالشفعة للجار والظن بالراوي غير الظن بصاحب الشريعة لجواز الذهول والغلط على الراوي فيكون الاحتمالان متساويين في كلامه بخلاف كلام الشارع وسياتي لهذا مزيد تحقيق في القولة الثالثة بعد هذه واختلاف عبارتي الشافعي صريح في المراد منهما وفي دفع التوقف في تعارضهما وهذا اولى من جمع المص بذلك الوجه المتعارف الذي لا تقع الغفلة عن الاحتراز عنه في كلام مثل الشافعي وزيادة « في حكايات الاحوال » مع ترك الاستفصال ليست من كلام الشافعي رحمه الله لان المأثور عنه ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم كما في شرح الزركشي على جمع الجوامع ﴿ قوله اما في دليل الحكم او في محل الحكم الخ ﴾ اراد منه ان الاجمال اما ان يكون في لفظ الحديث مثل إجمال الضمير في لا تمسوه بطيب لاحتمال انه عاد عليه بوصف كونه محرما او بوصف خصوصه واما ان يكون في محل الحكم اي في المحكوم عليه اي تكون احواله

حصل الاجمال في الدليل فيسقط به الاستدلال كقوله عليه الصلاة والسلام في في المحرم لا تمسوه بطيب فانه يبعث
يوم القيامة ملبيا فهذا حكم في رجل بعينه يحتمل ان يكون ذلك خاصا به فيجوز ان يمس غيره الطيب ويحتمل
ان يعمه ويعم غيره من المحرمين كما قاله الشافعي وليس في اللفظ تعرض لغيره بل يحتمل التعميم وعدمه على السواء
فيسقط به الاستدلال على تعميم الحكم في المحرمين لانه اجمال في الدليل . وتارة يكون الاحتمال المساوي في محل
الحكم والدليل لا اجمال فيه كقصة غيلان فان قوله عليه الصلاة والسلام امسك اربعا ظاهر في الاذن في الاربع غير معينات
والاحتمال انما هو في عقود النسوة التي هي محل الحكم فيصح الاستدلال على التعميم فله ان يختار تقدمت العقود
او تأخرت اجتمعت او افترقت فابو حنيفة يقول اذا تقدمت العقود على اربع وعقد بعد ذلك على غيرهن حرم عليه
لاختيار من غير الملك الاربع لوقوعهن بعدهن ونكاح الخامسة ومن بعدها لا يقر وانما الحديث محمول على
ما اذا عقد عليهن عقدا واحدا فلا يتعين الباطل من الصحيح فيختار ونحن نقول انكحة الكفار كلها باطلة وانما الاسلام يصححها واذا كانت باطلة فلا يتقرر اربع دون من عداهن لكون من عداهن يبطل عقده والحديث لم يفصل مع انها تأسيس قاعدة وابتداء حكم وشان الشرع في مثل هذا رفع البيان الى اقصى غاياته فلولا ان الاحوال كلها يعمها هذا الاختيار والا لما اطلق صاحب الشرع القول فيها وكالو قال صاحب الشرع اعتقوا رقبة في الكفارة ولم يفصل استدللنا بذلك على عتق الطويلة والقصيرة والبيضاء والسوداء من جهة عدم
التفصيل لا لان اللفظ عام بل هو مطلق غير ان عدم التفصيل يقوم مقام التعميم فهذا تلخيص هذا الموضع عندي
وان القولين من الشافعي رضي الله عنه محمولان على حالتين فاحداهما في دليل الحكم والاخرى في محل الحكم
وقد تقدم مبسوطا ممثلا فتامله فهو موضع حسن * (وخطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعد الا بدليل لان
الخطاب موضوع في اللغة للمشافهة) لا تقول العرب اكرمتكم او امرتكم او نهيتكم او قوموا الا لمن هو موجود فعلى
هذا قوله تعالى عليكم انفسكم واجتنبوا كثيرا من الظن ونحوه هو مختص بالموجودين وقت نزول هذا الخطاب
وتناوله لاهل القرون بعدهم ليس من جهة اللغة بل ذلك اما لانه معلوم من الدين بالضرورة وان الشريعة عامة على الخلائق
الى يوم القيامة او بالاجماع . للعلماء طريقان في ذلك وكلاهما حق * (وقول الصحابي رضي الله عنه نهى رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن بيع الغرر او قضى بالشفعة او حكم بالشاهد واليمين قال الامام رحمه الله تعالى لا عموم له

غير مفصلة وليس في اللفظ الدال عليه اجمال بل الاجمال في اختلاف احواله وكأن جواب المص مبني على ان الاستفصال يشمل التفصيل كما قدمنا فيشمل ما وقع في جواب سؤال وما وقع ابتداء بدليل قوله « مع انها تاسيس قاعدة وابتداء حكم الخ » وهذا الجواب آئل الى ما قدمناه في دفع التعارض عن العبارتين «قوله وخطاب المشافهة الخ» اي المواجهة وهو المشتمل على علامات الخطاب كالنداء في يا ايها الذين آمنوا والكاف في نحو عليكم واجتنبوا واحترز به عن نحو لينفق ذو سعة ومن نحو وان امرأة خافت من بعلها وغير ذلك مما هو صريح في شموله لكل من تحقق فيه الوصف والدليل الذي دل على شمول خطابات القرءان لمن يحدث بعد هو عموم الشرع المعلوم ضرورة «قوله وقول الصحابي نهى عن بيع الغرر الخ» تقدم ان هذا محل قول الشافعي رحمه الله

لان الحجة في المحكي لا في الحكاية وكذلك قوله كان يفعل كذا وقيل يفيده عرفا) هذا الموضع مشكل لان العلماء اختلفوا في رواية الحديث بالمعنى فان منعناه امتنع هذا الفصل لان قول الراوي نهى ليس لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قلنا بجوازه فمن شرطه أن لا يزيد اللفظ الثاني على الاول في معناه ولا في جلائه وخفائه فاذا روى العدل بالمعنى بصيغة العموم في قوله الغرر تعين ان يكون اللفظ المحكي عاما والا كان ذلك قدحا في عدالته حيث روى بصيغة العموم ما ليس عاما والمقدر انه عدل مقبول القول هذا خلف فلا يتجه. قولنا الحجة في المحكي لا في الحكاية بل فيهما لاجل قاعدة الرواية بالمعنى. ثم قول الراوي قضى بالشفعة له معنيان احدهما قضى بمعنى نفذ الحكم بين الخصوم كما يفعله القضاة فهذا يستحيل فيه العموم في الشفعة فان جميع الشفعات الى يوم القيامة يستحيل الحكم بها بين خصومها من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وثانيهما حكم بمعنى ألزم من باب الفتيا وتقرير قواعد الشريعة كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا اي امركم بهذا وقرره . فهذا

حكايات الاحوال اذا تطرق اليهما الاحتمال الخ وخلاصة هاته المسالة ان حكاية الراوي هل تعطى حكم قول النبيء صلى الله عليه وسلم حتى يكون نحو قوله نهي عن بيع الغرر بمنزلة قول النبيء صلى الله عليه وسلم لا يجوز بيع الغرار ام يعتبر مجملا لاحتمال ان النهي وقع عن غرر مخصوص كالغرر الفاحش فظن الراوي النهي عنه شاملا لما هو اقل منه والذي دعاهم لفرض هاته المسالة ما يوجد تارة من زيادة بعض الرواة على بعض في حكايات الاحوال ما يخل حذفه بالمراد او يوهم اطلاقا اوعموما وتقييده في رواية غيره مثل رواية اسامة انما الربا في النسيئة الذي بينه حديث ابي سعيد الخدري المثبت لربا الفضل حتى ان ابن عباس اخذ بحديث اسامة ثم رجع لابي سعيد لما اخبره وقال له انتم اعلم برسول الله مني وان كان هذا في رواية لفظ . وفي الافعال ايضا كثير مثل رواية من روى انه قضى بالشفعة للجار فاما رواية الاقوال فالامر فيها اسهل لان الصحابة حريصون على الضبط وتوخي لفظ النبيء صلى الله عليه وسلم حتى منع اكثرهم الرواية بالمعنى ما امكن واما في رواية الافعال والاحوال فالراوي مضطر الى ان يحكيها بما بلغ اليه علمه وفهمه واحاطته بالمجس وها هنا قد تقصر العبارة وقد يغفل الذهن عما يراد من القيود لاسيما اذا لم تدع الحاجة الى تذكير الراوي بما يجب ان يذكره من مطاوي البساط التي لو ذكرها لدلت على تفسير شيء ولهذا تراهم فرضوا المسالة في خصوص حكايات الاحوال كما وقع في عبارة الشافعي او يفرضونها في مثال من ذلك كما يقول المص نحو نهى عن بيع الغرر اوقضى بالشفعة للجار وفي هذا ما ينبهكم الى ان قول المص « فان منعناه امتنع هذا الفصل . الى آخر ما بناه

عليه ليس على ما ينبغي لان منع رواية الحديث بالمعنى انما هي في الالفاظ لا في الاحوال لظهور انها لا تروى الا بالمعنى اذ ليست بلفظ وغاية ما يجب على راويها بذل الاستطاعة للاحاطة بما يعبر عن الحالة المحكية كلها الا ان وقعت غفلة او قصرت العبارة او نحو ذلك وبهذا يندفع قول المص « والا كان قدحا في عدالته » كما لا يخفى اذ الغفلة ونحوها لا يقدح في العدالة كيف وقد قال النبيء صلى الله عليه وسلم فرب حامل فقه الى من هو افقه منه الحديث. والحق في هذه المسألة ان الاصل موافقة الحكاية للحالة الان لاصل في الراوي العلم والضبط فمتى روى ما يقتضي العموم من تعليق على وصف او نحوه حمل عليه حتى يعارض ذلك ما ينافيه من اثر او قياس او قواعد الشريعة كما رد مالك حديث قضى بالشفعة للجار لمعارضته بحديث جابر قضى رسول الله بالشفعة فيما لم يقسم وذلك ينفي شفعة الجوار ومعارضته ايضا بان الجوار لا ينضبط وبان العلة التي شرعت لها الشفعة غير بينة في الجوار فرجح حديث جابر لموافقته للاصول . وسواء في هذا الباب ان يكون المراد من قول الراوي قضى الحكم او الافتاء اي التشريع لان الحكم وان سلمنا انه جزءي فمعنا جزءيته ان يكون مثل تلك النازلة عرضة للاجتهاد من الحاكم الاول او من حاكم اخر اما قضاء الشارع فلا يختلف الا بورود ناسخ حتى على القول بجواز الاجتهاد للنبيء صلى الله عليه وسلم فهو تشريع لانه لا يقر على خطا فلا فرق حينئذ بين قضائه وفتواه لان صدورهما من النبيء صلى الله عليه وسلم واحد في اقتضاء التشريع فلا اثر لذلك التفصيل الذي ختم به المص في معنى

يتصور فيه العموم فان تعلق الامر بما لا يتناهى من العمومات ممكن وكذلك القول في قوله حكم بالشاهد واليمين يحتمل التصرف بالقضاء والتصرف بالتبليغ والفتيا غير ان حكم ابلغ في الظهور في القضاء دون الفتيا من لفظ قضى ومتى تعارضت الاحتمالات سقط الاستدلال غير انه يحسن من الراوي

القضاء والله اعلم ﴿ قوله ان يطلق لفظ العموم ـ الى قوله ـ لجميع افراد العموم الخ ﴾ عبارة قلقة وايضاحها ان المراد بلفظ العموم اللفظ الموهم للعموم وقوله بناء منه مصدر بدل من حال محذوفة هي حال من الضمير في يطلق اي لا يطلق الراوي ذلك بانيا اطلاقه على ان اللام للجنس لا للاستغراق لان في اطلاق اللفظ المحتمل لمعنيي اللام ايهاما . وقوله اعتمادا على القرينة هو ايضا مصدر بدل من حال محذوفة هي حال من ال في قوله المراد لان ال عوض عن المضاف اليه الذي هو ضمير الراوي وتقديره لان مراده بلام التعريف حقيقة الجنس معتمدا على قرينة تعذر الاستغراق وقوله لجميع افراد العموم صوابه افراد الجنس اذ الفرض انه لا عموم في الكلام . واعلم ان الاعتماد على القرينة هو الذي جعل اطلاق الراوي اللفظ المحتمل غير حسن عند المص ولولا الاعتماد عليها لكان غير جائز لانه ايقاع في الجهالة ﴿ قوله غير ان العادة جارية الخ ﴾ اخذ اقتضاء كان للتكرار من نحو كان يفعل كذا وهو اغترار بوجود معنى التكرار في مثل هاته العبارة مع عدم تحقيق منشئه فان منشأ التكرار فيها هو الخبر بالجملة المضارعية المفيدة للتجدد كما في الله يستهزيء بهم الذي هو ابلغ من انما نحن مستهزءون والتجدد يستلزم التكرار الا ترى انك لو قلت كان فعل او كان فاعلا لم يدل على التكرار وذلك دليل على

* ان يطلق لفظ العموم اذا كان المراد التصرف بالقضاء بناء منه على ان المراد بلام التعريف حقيقة الجنس لا استغراق الجنس اعتمادا على قرينة تعذر الحكم لجميع افراد العموم . واما ان كان المراد الفتيا والتبليغ فيتعين ان المحكي عام مثل لفظ الحكاية والا لزم القدح في عدالة الراوي . واما كان فاصلها ان تكون في اللغة كسائر الافعال لا تدل الا على مطلق وقوع الفعل في الزمان الماضي وهو اعم من كونه تكرر بعد

ذلك اولم يتكرر انقطع بعد ذلك اولم ينقطع هذا هو مدلولها لغة

** غير ان العادة جارية بان القائل اذا قال كان فلان يتهجد بالليل لا يحسن ذلك منه الا وقد كان ذلك متكررا منه في الزمن الماضي واما قوله تعالى وكان الله غفورا رحيما وكان الله بكل شيء عليما فدلت قرينة ان الله تعالى موصوف بذلك دائما على ان المراد الحالة المستمرة الماضي والحال والمستقبل بخلاف قولنا كنا نفعل كذا او كان زيد يفعل كذا انما يتناول التكرار في الزمن الماضي خاصة وهذه كلها قرينة زائدة على اللغة واللفظة من حيث اللغة لا تفيد العموم وهو وجه من يقول انها لا تفيد العموم والقائل الآخر يقول يفيده عرفا ويريد بالعموم التكرار على الوجه المتقدم وهو غير العموم فيكون اطلاقه العموم عليه مجازا ووقع في كان بحث آخر للفضلاء ارباب المعقول وهي انها فعل يصدق على الوجود الواجب الذي يستحيل عليه العدم كوجود الله تعالى فمنعه جمع كثير وقالوا لا يصح على وجود الله تعالى كان فانه يشعر بالتقضي والعدم والصحيح جوازه لانه ليس فيها الا ان الوجود قارن الزمان الماضي اما انه نعدم بعد ذلك فلا فنقول كان الله ولا شيء معه ولا محذور في

ان التكرار ليس مستفادا من كان والا لما فارقها ﴿ قوله ان سائرا ليست للعموم الخ ﴾ تمسكا بظاهر حديث غيلان انه اسلم عن اكثر من اربع نسوة فقال له امسك اربعا وفارق سائرهن وروي باقيهن والجواب ان المراد سائر البقية تنصيصا على وجوب تعميم مفارقة غير الاربع ولاشك ان المعروف من اللغة ان سائرا بمعنى جميع واما بيت ابن دريد وما في معناه فلا شاهد فيه هنا لان وجود اسار بمعنى ابقى لايعين اشتقاق سائر منه لجواز كونه من سار او من اسور واصول الاشتقاق كثيرة . وصاحب الايضاح هو ابو علي الفارسي الحسن بن احمد عبد الغفار النحوي ولد بمدينة فسا سنة ٢٨٨ ثمان وثمانين ومائتين ولذلك يلقب الفسوي بفتح الفاء وتوفي في بغداد سنة ٣٧٧ سبع وسبعين وثلاثمائة اخذ العلم ببغداد وبلغ امامة النحو واقام بحلب عند سيف الدولة مرة لقي فيها المتنبي ووقعت بينهما مجالس والف المسائل الحلبيات ثم استصحبه عضد الدولة ابن بويه في بلاد فارس والف له كتاب الايضاح وتكملته في النحو وله كتب كثيرة مهمة رحمه الله . وابن دريد هو ابو بكر محمد بن الحسن بن دريد الازدي البصري ولد بالبصرة سنة ٢٢٣ ثلاث وعشرين ومائتين وتوفي في بغداد سنة ٣٢١ احدى وعشرين وثلاثمائة كان امام اللغة والادب اخذ عن الرياشي وابي حاتم السجستاني ثم خرج الى نوحي فارس وصحب الشاه عبد الله بن ميكال وولاه ديوان فارس وهو الذي مدحه ومدح ولده ابا العباس اسماعيل بمقصورته المشهورة التي طالعها

اما ترى راسي حاكي لونه ★ طرة صبح تحت اذيال الدجى

ومنها في ذكر الامير وابنه

ذلك فتامل ذلك ﴿ قال القاضي عبد الوهاب ★ ان سائر ليست للعموم فان معناها باقي الشيء لا جملته وقال صاحب الايضاح وغيره من الادباء انها بمعنى جملة الشيء وهي ماخوذة من سور المدينة المحيط لا من السؤر الذي هو البقية فعلى هذا يكون للعموم وعلى الاول الجمهور والاستعمال ﴾

والسلام فارق سائرهن اي باقيهن وقال ابن دريد
حاشى لما اسأره في الحجا * والحلم ان أتبع رواد الخنا *
اي ابقاه في الحجا والحجا العقل وعلى هذا لا يكون للعموم بل بقية الشيء وذلك صادق على اقل اجزائه (وقال الجبائي الجمع المنكر للعموم خلافا للجميع في حملهم له على اقل الجمع) حجة الجمهور انه نكرة في سياق الاثبات فلا يعم حتى تدخل عليه اداة العموم وهي لام التعريف والاضافة وحصول الاتفاق ولو قال عند الحاكم له عندي دراهم لم يلزمه اكثر من ثلاثة ولو حلف ليتصدقن بدراهم بر بثلاثة وكذلك الوصية والنذر. وحجة الجبائي ان حمله على العموم حمل اللفظ على جميع حقائقه فهو اولى. جوابه . ان حقيقته واحدة وهي القدر المشترك بين الجموع واما افراد الجموع فهي على حقيقته لا انها حقائقه فقوله جميع حقائقه كلام باطل * (والعطف على العام لا يقتضي العموم نحو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال تعالى وبعولتهن احق بردهن فهذا الضمير لا يلزم ان يكون عاما في جملة ماتقدم لان العطف مقتضاه التشريك في الحكم الذي سيق الكلام

ان ابن ميكال الامير انتاشني * من بعد ما قد كنت كالشيء اللقا
ومد ضبعي ابو العباس من * بعد انقباض الذرع والباع ازوى

وله الف كتاب الجمهرة في اللغة ثم دخل بغداد بعد موت ابن ميكال سنة ٣٠٢ وعزل ولده سنة ٣٠٨ فاجر عليه المقتدر خمسين دينارا في الشهر الى موته ﴿ قوله ان اصلها الهمزة الخ ﴾ اي ان همزتها اصلية وعلى القول الآخر فهي منقلبة عن الواو او عن الياء لوقوعها بعد الف فاعل عملا بقوله وفي فاعل ما اعل عينا ذا اقتفي ﴿ قوله والعطف على العام لا يقتضي العموم الخ ﴾ اي عموم المعطوف وظاهر ان المعطوف في هذا المثال هو البعولة ولا شك انه عام لانه جمع مضاف فلم يفد المثال شيئا والمص فرض تصوير احتمال العموم في الضمير المضاف اليه ومن المعلوم انه ليس هو المعطوف فالتمثيل بالآية لهاته المسالة سهو صريح اتبع فيه المص شرف الدين ابن التلمساني في تذييل ذيل به المسالة الرابعة من باب العموم من شرحه للمعالم ذكر فيه امورا ظن افادتها العموم وليست منه والحق ان هاته الآية يمثل بها لمسالة ان رجوع الضمير الى بعض الافراد لا يخصص العام الذي هو مرجع الضمير اللهم الا ان يكون مراد التلمساني من العطف معنى مطلق ذكر شيء بعد آخر فيكون المراد من المسالة ان ذكر شيء بعد شيء هل يقتضي مساواته له فيما ثبت له من الاحكام فتندرج تحته مسائل وهي عطف الخاص على العام وعكسها ورجوع الضمير الى البعض وذكر بعض افراد العام والجمهور على منع المساواة في جميع هاته الصور وعليه فيصح مثال ابن التلمساني على ضرب

من التكلف مع انه لم يسبقه غيره الى هذا العنوان بهذ المعنى ولايبقى لمسألة رجوع الضمير مثال يخصها . ولا يتحمل هذا التاويل كلام المص لقوله «لان العطف مقتضاه التشريك في الحكم» فذلك صريح انه اراد العطف الاصطلاحي واما مثال هاته المسالة فما سياتي للمص في الفصل الرابع فيما ليس من المخصصات وذلك قوله صلى الله عليه وسلم «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده» بناء على انه عطف مفرد على مفرد اي عطف ذو عهد على مسلم فيكون مسلم مراد به العموم وذو عهد ليس كذلك بل يختص بالذي قتل حربيا لان المعاهد لا يقتل بالكافر الحربي ويقتل بالذمي. او بناء على انه من عطف الجملة على الجملة والمراد بالمعطوف ما يشمل جزء الجملة المعطوفة وفي الجملة المعطوفة حذف متعلق دل عليه المتعلق المذكور في الجملة المعطوف عليها وهو بكافر اي ولا يقتل ذو عهد بكافر ويكون قوله بكافر الملفوظ به عاما وبكافر المقدر خاصا بالحربي . ولايلزم من عموم الاول عموم الثاني . وهذا الذي يقتضيه كلام المص في الشرح ، فهذان تقديران في كيفية العموم في الاول والخصوص في الثاني الواقع بعد العطف . ولم يذكر المص مخالفا في هاته المسالة مع ان التعرض لها مشعر بالرد على مخالف فيها . ونقل غير المصنف عن الحنفية ان العطف على العام يقتضي العموم ولذلك منعوا ان يحمل لفظ المسلم على العموم لانه لو عمم لحمل قوله ذو عهد على العموم ايضا ولا قائل به اذ المعاهد يقتل بالذمي بالاتفاق فيكون قوله مسلم مرادا به بعض المسلمين القاتلين وهو المسلم قاتل الحربي فقط . او تقول لان المتعلق المقدر في الجملة الثانية المعطوفة وهو « بكافر » المحذوف خاص بالكافر غير الذمي باتفاق الجميع فيكون لفظ بكافر المذكور في الجملة المعطوف عليها خاصا بغير الذمي لانه لو كان الاول عاما لكان المعطوف عاما لان العطف على العام يقتضي العموم

لاجله فقط ﴾ الضمير خاص بالرجعيات لان وصف الاحقية للازواج انما هو فيهن واذا كان ضمير العام خاصا هل يتعين ان يكون المراد بالعموم الاول ما اريد بالضمير فقط لان القاعدة استواء الظاهر والمضمر في المعنى او يحمل الظاهر على عمومه لان صيغته صيغة عموم والضمير على الخصوص لانعقاد الاجماع على استواء الزوج والاجنبي في البائن هذا هو الصحيح لان الاصل عدم التخصيص فلا يكون الظاهر خاصا ولا المضمر عاما

عموم انتفاء الحكم ❊ فدليل كون المفهوم حجة ينفيه) الظاهر من حال الغزالي في هذه المسألة انه انما خالف في التسمية وان لفظ العموم موضوع في الاصطلاح لما كان الشمول فيه من جهة اللفظ مطلقا لا من جهة المفهوم واما عموم النفي في المسكوت فهو قائل به لانه من القائلين بان المفهوم حجة (وخالف القاضي ابو بكر في جميع هذه الصيغ وقال بالوقف مع الواقفية وقال اكثر الواقفية ان الصيغ مشتركة بين العموم والخصوص وقيل يحمل على اقل الجمع وخالف ابوهاشم مع الواقفية في الجمع المعرف باللام وخالف الامام فخر الدين مع الواقفية في المفرد المعرف باللام لنا ان العموم هو المتبادر فيكون مسمى اللفظ كسائر الالفاظ ولصحة الاستثناء في كل فرد وما صح استثناؤه وجب اندراجه) سبب توقف القاضي في الجميع وجدانه اكثر صيغ العموم مستعملة في الخصوص حتى قيل ما من عام الا وقد خص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم فلما تعارضت الادلة عنده من جهة ان الاصل عدم التخصيص وعدم المجاز وعدم الاشتراك حصل له التوقف وقال في

والتالي باطل فكذلك المقدم ، هذا تقرير المسألة على المذهبين وعلى اعتبار الاحتمالين في المراد من العطف في الحديث . وقد استفيد مذهب الحنفية فيها من دليل تالي الشرطية في قولهم او عم لحمل ذو عهد على العموم . واعلم ان نسبة الخلاف في هاته المسألة للحنفية صرح بها الآمدي والغزالي ومثلاها بالحديث المذكور واما المص فقد ذكر في عكس هاته المسألة وهي المسألة الاتية اعني ان عطف الخاص على العام هل يقتضي تخصيص المعطوف عليه نسبة الخلاف في تلك للحنفية ومثل بهذا الحديث وهو متابع في ذلك للمحصول وكثير من اهل الاصول ولا يمكن الجمع بين النقلين اذ انما يمكن فرض المسألتين على السواء في الحكم عند من لا يرى انسحاب حكم المعطوف على المعطوف عليه ولا العكس فيستوي مثال المسألتين واما عند من يرى ذلك في احدهما فلا يمكن فرض رايه في عكسها لان القول بانسحاب حكم الثاني على الاول يناقض القول بانسحاب حكم الاول على الثاني فكيف يؤخذ من كلامه في احد الامرين مذهب ءاخر له في الامر الآخر ، والتحقيق ان الحنفية لم يفرضوا هاتين المسألتين في اصولهم وانما وجدلهم فرع فقهي وهو ان المسلم يقتل بالذمي مع معارضته لحديث لا يقتل مسلم بكافر فتردد الناظرون في توجيه هذا الفرع فراي الآمدي ان مستندهم ان عموم المعطوف عليه يقتضي عموم المعطوف وراي الامام والمصنف ان المستند هو ان خصوص المعطوف يقتضي خصوص المعطوف عليه وعلماء الحنفية لم ينكروا نسبة ذلك اليهم واليك عبارة ابن الهمام من محققيهم قال في كتابه التحرير « مسألة قالت الحنفية يقتل المسلم بالذمي فرعا فقهيا مع قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فاختلف في مبناه فالامدي عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف عند الحنفية ــ الى ان قال ــ

وقيل تخصيص المعطوف يوجبه في المعطوف عليه عند الحنفية اهـ » وله في بيانه وتوجيهه كلام يحتاج لبسط وبحث ليس من غرضنا في هذا الكتاب، وانما اردنا التنبيه على ان خلاف الحنفية هنا مفروض على طريق الاخذ بلازم القول لا على وجه التصريح منهم ، ويا ليتهم عدلوا عن هذا التكلف ووجهوا مذهب الحنفية في قتل المسلم بالذمي بعدم حجية الحديث عندهم او بكونه مخصوصا بالاجماع ، وعندي ان قوله ولا ذو عهد في عهده لا تقدير فيه وليس المراد بيان عدم قتل المعاهد بالذمي او بالمسلم لانه ليس مختلطا مع اهل بلاد الاسلام حتى يقصد ببيان احكام الجنايات وانما المراد بيان ان قتل المعاهد لا يجوز لنا حفظا للعهد من الخفر وهو المناسب لزيادة قوله « في عهده » ولاعادة كلمة « لا » لينبه بالامرين على انه ليس المراد المراد بيان حكم القصاص منه وانما المراد بيان عصمة دمه فالعطف لبيان دمين معصومين في حالتين ربما يظن عدم عصمة الدم معهما وهما اي الدمان دم المسلم القاتل لكافر ودم المعاهد ما دام في عهده فلا شاهد في الحديث للمسألتين المفروضتين في الاوصول والله اعلم

﴿ قوله فدليل كون المفهوم حجة ينفيه الخ ﴾ يعني ان كون المفهوم اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه يقتضي لا محالة انه عام لكل فرد من افراد المسكوت عنه المشار اليها باللفظ المنطوق به وهو القيد الذي له المفهوم فمن خالف في حجية المفهوم يمكنه ان يقول انه لا عموم له ويحمل ما يقع من اعتبار المفهوم في بعض الاحكام على الجزئية لعوارض خارجية كما اعتبره الحنفية في بعض المواضع لادلة أخرى لا لكونه حجة. واما من يقول بحجيته فلا يسعه الا اعتبار عمومه لسائر افراد المسكوت عنه فلذلك قال المص « فدليل كون المفهوم حجة ينفيه » والغزالي من القائلين بحجيته والمناضلين عنها وذلك يستلزم اعتبار عمومه

مستند التوقف لو عام مسمى هذه الصيغ لعام اما بالعقل وهو باطل لعدم استقلال العقل بدرك اللغات او بالنقل وهو اما متواتر وهو باطل والا لعلمه الكل لان التواتر مفيد للعلم او آحاد وهو باطل لان الآحاد لا تفيد الا الظن والمسألة علمية وهذا المستند طرده في الاوامر والعمومات وجميع الالفاظ التي حصل له فيها التوقف. وجوابه انه علم بالاستقراء التام من اللغات على سبيل القطع والتواتر ولا يلزم علم الكل به لعدم اشتراكهم في هذا الاستقراء التام او يعلم ذلك بدليل مركب من النقل والعقل وهذا المدرك لم يذكره في تقسيمه فقسمته غير حاصرة فلا تفيد ومثاله ان ينقل الينا ان الاستثناء يدخل على صيغة العموم وان الاستثناء عبارة عما لولاه لوجب اندراجه فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين بواسطة ان ما من نوع الا يصح استثناؤه وما استثني فيجب اندراجه فتحصل ان الصيغة للعموم. وحجة الاشتراك ان اللفظ مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة ولحسن الاستفهام عند قول القائل اكرمت كل من في الدار فيقال له هل اكرمت زيدا معهم والاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم مع حصوله عبث. والجواب عن الاول ان الاصل ايضا عدم الاشتراك فيكون اللفظ مجازا في الخصوص والمجاز اولى من الاشتراك لما تقدم. وعن الثاني ان الاستفهام يحسن لا بعاد المجاز بل يحسن حيث ينتفي المجاز بالكلية كما في اسماء الاعداد فاذا قيل لك بعث لك السلطان بعشرة آلاف دينار تقول بعشرة آلاف دينار استعظاما لذلك لا حتمال ان يكون المتكلم حصل له سهو في كلامه ولفظ العشرة لا يحتمل المجاز البتة فصيغة العموم اولى لصحة الاستفهام واما حمله على اقل الجمع فللجزم بعدم العموم فصار الجمع المعرف عند هذا القائل كالجمع المنكر والمنكر يحمل على اقل الجمع فكذلك هنا. واما الجمع المعرف باللام فتخيل ابو هاشم ان اللام قد تكون لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبده امض الى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم فان مراده ليس العموم اجماعا بل الاتيان بما تين الحقيقتين وقد تكون للعهد كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي المعهود ذكره الآن واذا صلحت للاستغراق وغيره لم يتعين الاستغراق وهذا بعينه مدرك الامام فخر الدين غير انه يفرق بين الجمع والمفرد بان المفرد لو كان للعموم لصح نعته بالجمع فتقول جاءني الفقيه الفضلاء ولاكد بالجمع نحو جاءني الفقيه كلهم وليس كذلك فدل على انه ليس للعموم * وجوابه ان العرب اشترطت في النعت والتاكيد مع المساواة في المعنى المناسبة اللفظية فلا ينعتون المفرد الا بالمفرد ولا التثنية الا بالتثنية ولا الجمع الا بالجمع فالمفرد وان كان للعموم والجمع للعموم غير ان المناسبة اللفظية فاتت فلذلك امتنع نعت المفرد بالجمع ويدل على ان هذه الصيغ التي ادعينا فيها العموم للعموم امور اربعة حسن الجري على موجب العموم فاذا قال من دخل داري فأعطه درهما يحسن من العبد اعطاء كل داخل. وثانيها العتب على ترك بعض الداخلين. وثالثها الثواب اذا فعل الجميع والعقاب اذا ترك

وينفي ان يعني منه انه لا يفيد عموم انتفاء الحكم ويعين ان تكون مخالفته في ذلك راجعة للخلاف في التسمية. هذا تقرير كلام الامام ولذلك قال في جمع الجوامع والخلاف في كونه لا عموم له لفظي ﴿قوله وجوابه ان العرب اشترطت في النعت والتاكيد الخ﴾ تحقيق الجواب عن متمسك الامام في التفرقة بين الجمع المعرف والمفرد المعرف ان المفرد الذي افادت ال فيه العموم انما افادته بواسطة القرينة واللزوم لا باصل الوضع لانها عرفت اسما مشتقا غير مراد به فرد معهود فتعين حمله على ما هو معروف من الماهية المتميزة من بين المواهي كما قال صاحب الكشاف في تعريف الجنس بعد ان مثاله بقولهم ارسلها العراك « ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو والعراك ما هو من بين اجناس الافعال » ثم يعرض

البعض والرابع حسن الاستثناء فهذه مطردة في جميع صور النزاع (تنبيه النكرة في سياق النفي يستثنى منها صورتان احداهما لا رجل في الدار بالرفع فان المنقول عن العلماء انها لا تعم وهي تبطل على الحنفية ما ادعوه من أن النكرة انما عمت لضرورة نفي المشترك وعند غيرهم عمت لانها موضوعة لغة لاثبات السلب لكل واحد من افرادها وثانيتهما سلب الحكم عن

العمومات نحو ليس كل بيع حلالا فانه نكرة في سياق النفي ولا يعم لانه سلب للحكم عن العموم لا حكم بالسلب على العموم) تقدم التنبيه على هاتين الصورتين عند ذكر النكرة في النفي وقالت الحنفية بالعموم بطريق الالتزام لانه يلزم من نفي الامر الكلي نفي افراده وجزئياته ونحن نقول النفي حصل في الانواع والافراد مطابقة وان العرب وضعت النكرة في سياق النفي للقضاء بالحكم على كل فرد فرد حتى لا يبقى فرد لا لانها للقضاء بالنفي على المشترك خاصة ويدل على مذهبنا قول النحاة ان ذلك جواب لقول القائل هل من رجل في الدار فكان الاصل ان يقال لا من رجل في الدار مع اثبات من غير ان العرب حذفتها تخفيفا وابقت معناها وهو سبب البناء لاجل تضمن الكلام معنى المبني وهو من . واذا تقرر ان لفظة من هي في اصل الكلام وهي سبب البناء ومن لا تدخل الا للتبعيض ههنا والتبعيض لا يتاتى في ذلك الامر الكلي بل في الافراد فيكون النافي انما نفى الافراد وهو المطلوب واما ما ذكرته من ان النكرة المرفوعة تبطل مذهبهم فليس كذلك لان قولنا لا رجل في الدار بالرفع معناه نفي مفهوم الرجولية بوصف الوحدة فما دخل النفي على المشترك من حيث هو مشترك بل على ما هو اخص منه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فما نفي الاعم الذي يلزم من نفيه نفي افراده . نعم لو كان هذا الكلام نفيا المشترك من حيث هو مشترك ولم تنتف الافراد لزم الاشتراك لكن ذلك محال فان نفي المشترك يلزم منه نفي الافراد قطعا (فائدة النكرة في سياق النفي تعم سواء

له الاستغراق لزوما من جهة عدم اختصاص بعض الافراد بالحكم دون الآخر ولذلك قال صاحب التلخيص وقد يفيد الاستغراق وليس الاستغراق معنى لال ومعنى لمدخولها ولذلك قال صاحب الكشاف « والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم » لان ال لا تدل على اكثر من التعريف لما دخلت عليه فاذا لم يكن معروفا بعينه حملت على تعريف الجنس فالعموم عارض له وهذا معنى قول علماء المعاني انه بمعنى كل فرد فرد لا مجموع الافراد يريدون انه بمعنى الجنس المستلزم لجميع افراد الماهية لان الاستغراق لزومي يحصل في الذهن بعد التتبع فليس المعرف بلام الجنس موضوعا للدلالة على الافراد بذاتها حتى يكون كاسماء الجموع فلذلك امتنع وصفه بنعت الجمع لان النعت جاء على وفق المعنى المطابقي لا على وفق العموم الالتزامي فبطل توقف الامام في المفرد المعرف من هاته الجهة. وجواب المص عنه حسن ايضا من الجهة اللفظية اي ان الاسم لما كان اصله مفردا قبل دخول ال الاستغراقية وليس جمعا ولا اسم جمع راعت العرب في نعته وتاكيدا حالة وضعه ولم يراعوا ما عرض له من الكثرة بعد دخول ال كراهية نعت المفرد بلفظ الجمع

دخـل النفي عليهـا نحو لا رجل في الدار او دخل على ما هو متعلق بها نحو ما جاءني أحد) تقدم ايضا التنبيه على هذا الموضع والفرق بين الفاعل والمفعول وغيرها ((الفصل الثاني في مدلوله وهو كل واحد واحد لا الكل من حيث هو كل فهو كلية لا كل والا لتعذر الاستدلال به حالة النهي او النفي) هذه الالفاظ ثلاثة الكلي والكل والكلية فالكلي هو القدر المشترك بين الافراد واللفظ الدال عليه يسمى مطلقا ❀ ٢٣٠ ❀ فهو مدلول المطلق يصدق بفرد واحد

الفصل الثاني في مدلوله

اي مسمى صيغـة العموم وما تشمله من الافراد وضعا او عرفا لغويا او شرعيا كما ياتي ومدلول العموم كما قال كلية لا كلي ولا كل فالفـرق بينها ان الكلي معروف في المنطق وهو الذي لا يمنع تصوره من فرض صدقه على كثيرين . والكلية هي صفة لموصوف محذوف اي قضية كلية منسوبة للسور الكلي وهو كل ونحوها والقضية الكليـة هي التي ثبت محمولها لسائر افراد موضوعها. والكل هو ما تركب من اجزاء يوصف به الشيء ولايضاف لشيء فكلمة كل اسم للاحاطة يضاف لما تقصد احاطته وهي من صيغ العموم ومعنى العموم قضية كلية تحصل لها الكلية من دخول كل ونحوها على طرفيهـا وهو من عوارض المركبات لا من عوارض المفردات اما في غير كل من صيغ العموم فذلك ظاهر واما في كل فلانها وان دلت على الاحاطة الا ان العموم ليس فيها بل في جملتها وقد اوجب اشتباه كلمة كل الملازمة للاضافة الدالة على الاحاطة ولفظ الكل المراد به ذو الاجزاء غلطا في تحقيق معنى الكل في بعض مواقعه فقد ظن ان حديث «كل ذلك لم يكن» من قبيل الكل ولو كان كما قالوا ما كان النبيء صلى الله عليه وسلم ناسيا وقد جعل المص كل رجل يشيل الصخرة مثـالا للكل نظرا للمعنى لكن السهو في اضافة لفظ كل هنا الى رجل لانها تفيد معنى العموم

في سياق الثبوت نحو رجل والكل هو المجموع بحيث لا يبقى فرد فالحكم يكون ثابتا لمجمـوع الافراد ولا يتناول الافراد بعينها في سياق النفي بل يتعين نفي المجموع بفرد لا بعينه ولا يلزم نفي جميع الافراد وهذا وضع له اسماء الاعداد وكل لفظ موضوع لنوع مركب من الجنس والفصل فاذا قلنا ليس عنده عشرة لا يلزم نفي جميع افرادها فجاز ان يكون عنده تسعة اوليس عنده انسان جاز ان يكون عنده حيوان ليس بانسان بخلاف الثبوت نحو عنـده عشرة او انسان فانه يدل على ثبوت التسعة وغيرها من اجزاء العشرة بالتضمن وعلى ثبوت الناطق والحيوان بالتضمن. والكلية هي ثبوت الحكم لكل واحد بحيث لا يبقى واحد ويكون الحكم ثابتا للكل بطريق الالتزام وهذا كصيغ العموم كلها فاذا قلنا كل انسان يشبعه رغيفـان غالبا صدق باعتبـار الكلية دون الكل او كل رجـل يشيل الصخرة العظيمة صدق باعتبار الكل دون الكلية فلو كان مدلول العموم كـلا لمـا لزم ثبوت حكمه لفـرد معين من افراده اذا كان في سياق النفي او النهي لانه لا يلزم من النهي عن المجمـوع الا ترك ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجمـوع وذلك يكفي في تحققه جزء منه لكن العام هو الذي يقتضي ثبوت حكمه لكل فرد منه في

النفي والنهي وذلك انما يتحقق اذا كان مسماه كلية لا كلا ﴿ وتندرج العبيد عندنا وعند الشافعية في صيغة الناس والذين آمنوا) قال القاضي عبد الوهاب على اندراجهم جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم وقال بعض متأخري الشافعة لا يندرجون لنا انهم يصدق عليهم انهم من الناس والذين آمنوا لانهم من بني آدم وقد آمنوا فيكونون ناسا ومؤمنين. حجة المخالف قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والامة لا يلزمها ذلك وآية الجمعة لا تتناولهم والاصل عدم التخصيص ﴿ ٢٣١ ﴾ فلو تناولتهم هذه النصوص لزم دخول التخصيص فيها ولان الله تعالى اذا ارادهم بالحكم افردهم بالذكر فلو كان الخطاب يتناولهم لزم التكرار كقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم. والجواب عن الاول ان وجود المسمى ولا يتناوله الاسم ايضا خلاف الاصل وهم ناس ومؤمنون والتخصيص اولى من اعتقادان الاسم لا يتناول مسماه فان التخصيص كثير. وهذا لا يوجد في اللغة وعن الثاني ان قوله تعالى وانكحوا ضمير والضمير لا عموم فيه لغة وانما يعلم المراد به من دليل من خارج واذا قال السيد لعبيده اخرجوا لا يعلم انهم كل عبيده او بعضهم الا بدليل يدل على ان الواقف عنده في ذلك الوقت هل الكل او البعض وكذلك ضمير الغائب لا يعلم الا من قبل الظاهر المفسر له واما المضمر من حيث هو مضمر فلا عموم فيه لغة فلما لم يكن عاما لم يتعين تناوله للعبيد والاماء فلذلك ذكرهم الله تعالى وينبني على الخلاف صحة الاستدلال بنصوص التكاليف على ثبوتها في حقهم حيث يقع النزاع فيها بين العلماء ﴿ ويندرج النبي صلى الله عليه وسلم في العموم عندنا وعند الشافعية وقيل علو منصبه

وهو لا يصح ﴿ قوله وتندرج العبيد الخ ﴾ لشمول اللفظ ولا يتوهم ان الانحطاط في بعض الاوصاف مخرج لبعض الافراد من مدلول العموم ﴿ قوله ويندرج النبيء صلى الله عليه وسلم في العموم الخ ﴾ هذا عكس مسألة اندراج العبيد وهو ان الارتفاع في بعض الاوصاف لا يوجب تنزيه المرتفع عن ارادته من عموم التكليف وفائدة هاته المسألة تظهر في معرفة ما خالف فيه فعل النبيء صلى الله عليه وسلم مقتضى التشريع العام هل يكون فعله ناسخا او يحمل على الخصوصية. وهذا فيما كان من نصوص عمومات القرآن. واما عمومات السنة فهي تدخل في المسألة الآتية ان المخاطب بالكسر هل يدخل في عموم خطابه وقول الجمهور هو الاول لان الاصل المساواة في الاحكام بدليل قوله للذي قال له انك لست مثلنا انك قد غفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر فقال رسول الله « والله اني لاتقاكم لله واعرفكم به» والخصوصية لا تثبت الا بقاطع ولم يزل السلف يعتبرون شمول الشريعة له ويرجعون في بيان المجملات الى صورة فعله وقد تمسكت فاطمة وعلي رضي الله عنهما بآية المواريث فطالبت بميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر رضي الله عنه

يأبى ذلك وقال الصيرفي في ان صدر الخطاب بالامر بالتبليغ يتناوله والاتناوله) جرت عوائد الملوك انهم لايخاطبون خاصتهم بخطاب يعم العامة معهم بل يخصونهم بخطاب خاص فمن لاحظ هذه القاعدة قال بعدم الاندراج ومن لا حظ وجود مسمى اللفظ قال بالاندراج . واجاب عن الاول بان وزير الملك وقائد جيشه يكون في العظمة وصفات الكمال مقاربا للملك وربما كان اكمل منه فلذلك قبح اندراجهم مع العامة في الخطاب وتعين سلوك الادب معهم واما خواص الله تعالى وان عظمت اقدارهم غاية العظمة فهم كالعدم بالنسبة الى الله تعالى وجميع ماهم فيه عطاء الله تعالى ومواهبه وليس لهم من ذواتهم الا العجز الصرف والحاجة والعدم والفناء والتغير والزوال والله تعالى في غاية العظمة والكمال من جميع الجهات في ذاته وصفاته غني عن غيره على الاطلاق فبعدت النسبة غاية البعد بل النسبة منقطعة بالضرورة فلذلك لم يلزم في حق الله تعالى مع خاصته ما يلزم في احوال الملوك . واما الفرق بين الامر بالتبليغ وغيره فلان الظاهر في الخطاب الذي يبلغه لغيره انه لا يندرج فيه لغة كقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ونحو ذلك فهذا لا يتناوله من حيث اللغه بل بدليل منفصل او يقال هو مامور بان يقول لنفسه ايضا لانه من جملة المؤمنين (* وكذلك يندرج المخاطب في العموم الذي يتناوله لان شمول اللفظ يقتضي جميع ذلك) المراد المخاطب بكسر الطاء الذي هو فاعل الخطاب فاذا قال من دخل داري فامرته طالق هل يندرج هو فاذا دخل طلقت امراته اولا يندرج فلا تطلق امرأته ويبطل لفظه بالكلية في مثل هذا المثال لانه ليس له التصرف في طلاق امرأة غيره وكذلك في العتق(* والصحيح عندنا اندراج النساء في خطاب التذكير قاله القاضي عبد الوهاب وقال الامام فخر الدين ان اختص الجمع بالذكور لايتناول الاناث وبالعكس كشوا كر وشكر وان لم يختص كصيغة من تناولها قال وقيل لا يتناولها وان لم يكن مختصا فان كان مميزا بعلامة الاناث لم يتناول الذكور كمسلمات وان تميز

﴿ ترجمة الصيرفي ﴾

والصيرفي هو ابو بكر محمد بن عبد الله المعروف بالصيرفي الشافعي المتوفي سنة ٣٣٠ قيل فيه انه اعلم الناس بالاصول بعد الشافعي وله مع الاشعري مناظرة في شكر المنعم لان الصيرفي كان يرى وجوب شكر المنعم عقلا كما قالت المعتزلة

﴿ قوله وكذلك يندرج المخاطب الخ ﴾ هذا شمول عرفي اذا الوضع لم يجعل الكلام شاملا لقائله الا بقرينة والمراد بالمخاطب به المتكلم ولو لم يكن مخاطبا وهذا القول هو قول الجمهور واليه مال البخاري رحمه الله في طالع كتاب الوقف من صحيحه وعندي ان الحجة لهذا القول ماوقع في صحيح البخاري ان النبيء صلى الله عليه وسلم قال من يشتري بئر رومة فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين فاشتراها عثمان رضي الله عنه ووقفها على المسلمين فهو ممتثل لامر النبيء صلى الله عليه وسلم الذي منه جعل دلوه فيها كدلاء المسلمين فلا شك انه علم دخوله في لفظ المسلمين من قوله عند تحبيسها انها حبس على المسلمين وان كان هو الناطق به وهذا في العقود والاخبار واما الاوامر فاستثناها جماعة ويدل لهم ان الاوامر موضوعة للخطاب خاصة ﴿ قوله والصحيح عندنا اندراج النساء الخ ﴾ لان الصيغ

بعلامة الذكور كمسلمين لا يتناول الاناث وقيل يتناولون ﴾ اما اطلاق القاضي فبناء على ان النساء مثل الرجال في الاحكام الا ما دل الدليل على تخصيصه والتحقيق ما قاله الامام فان البحث في التناول انما هو بحسب دلالة اللفظ لغة وذلك ينبغي ان يؤخذ من اللغة لا من الشريعة وقاعدة العرب ان فواعل جمع فاعلة المؤنثة ولا يكون جمع المذكر نحو صاحبة وصواحب وكافرة وكوافر قال الله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقال عليه الصلاة والصلام لعائشة وحفصة رضي الله عنهما انكن لانتن صواحبات يوسف . قال أيمة اللغة وقد شذ من ذلك فارس وفوارس وهالك وهوالك وأما فعل جمع فعول ﴿ ٢٣٣ ﴾ نحو شكر جمع شكور وصبور وصبر فانه للمذكر فان فعولا اصله للمذكر فلا يتناول فواعل الذكور ولا فعل الاناث لغة وغير المختص نحو فعائل مثل قبيلة وقبائل المؤنث ومقتل ومقاتل للمذكر يصلح للامرين فلما صلح لهما ولام التعريف تقتضي العموم في كل ما يصلح اللفظ له فيعم في الجميع . واما جمع السلامة بالالف والتاء فيختص بالمؤنث نحو هندات ومسلمات وعرفات فلا يتناول المذكر لان التاء فيه علامة التانيث ولكذلك حذفت التاء الكائنة في المفرد لئلا يجتمع علامتا تانيث هذا نقل النحاة وكذلك قالوا ان جمع السلامة بالواو والنون او بالياء والنون نحو مسلمون ومسلمين خاص بالذكور وان الواو فيه علامة للرفع والجمع والتذكير فلا يتناول المؤنث احتج من قال بان جمع السلامة بالواو والنون او الياء والنون يتناول المؤنث بان النحاة قالوا بان عادة العرب اذا قصدت الجمع من المذكر والمؤنث قالوا الكل بصيغة المذكر فيقولون زيد والهندات خرجوا فياتون بالواو التي هي علامة التذكير لان زيدا من جملتهن . وجوابهم ان هذا تناول طرأ عن ارادة المتكلم وكلامنا في تناول من جهة الوضع اللغوي فلا حجة فيه * (فائدة) قال الاصوليون من وما في الاستفهام للعموم فاذا قلنا من في الدار حسن الجواب بقولنا زيد واجمعوا على انه جواب مطابق والعموم كيف يطبق عليه زيد فانطباق زيد يقتضي ان الصيغة ليست للعموم وكذلك ما عندك فتقول درهم وهذا سؤال

المختصة بالذكور في اللغة تشملهم لما تعارفه العرب من تغليب المذكر على المؤنث عند الحكم عليهما الا ترى ان سبب نزول آية ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض هو سؤال النسوة الاذن لهن بالجهاد ليشاركن الرجال في فضله ومع ذلك وقع الخطاب بصيغة التذكير وبقرينة عموم التشريع وهو ما اشار له القاضي عبد الوهاب فتكون تلك الصيغ مغلبا فيها الذكور لان الكلام جار على اسلوب العرب وهم يغلبون التذكير لان مرجع التغليب الى سبق المغلب للذهن والناس لا تسبق الى اذهانهم عند المخاطبة الا الذكور لانهم الذين اعتادوا تكليمهم وهم الشاغلون لمظاهر المدنية كلها ﴿ قوله فائدة قال الاصوليون من وما في الاستفهام للعموم الخ ﴾ تلخيص الاشكال مع بيانه انه لو سال سائل فقال من في الدار لحسن في جوابه ان يقال زيد والجواب لا يحسن الا متى طابق السؤال فيلزم ان يكون زيد مطابقا لمن وزيد جزئي فتكون من جزئيا . وحاصل جواب المص ان عموم الاستفهام لا ينافي خصوص الجواب اذا كان مدلول العموم منحصرا في واحد فالسؤال عن كل من يصح كونه في الدار .

والجواب بواحد لانه الذي انحصر فيه الكون في الدار فأشبه الكلي المنحصر في فرد وكأن المص اراد بذلك الاشارة الى منار شبهة القائلين بعموم من وما في الاستفهام مع التفرقة بين صلوحية الاستفهام للعموم بهذا المعنى دون اللفظ الدال على المستفهم عنه على عادته من الاحتفال بالتفرقة بين العبارات المتشابهات ظاهرا المختلفات حقائق وفي هذا الجواب مع اجماله ايهام الاعتراف باثبات عموم لحكم الاستفهام مع ان القصد ابطال قول من توهمه . والذي يفصح لك عن ابطاله انه لاشك أن لنا في صيغة الاستفهام ثلاثة اشياء استفهاما ومستفهما عن ثبوت الحكم له وحكما فان اراد تعلق العموم بالاول اي بانواع الاستفهامات الصادرة من الناس او من المتكلم فهو واضح الفساد وان اراد ان العموم في الحكم فكذلك لانه غير مسئول عنه بمن وما فلا ينسحب عليه عمومهما لان من وما يسأل بهما عن الذات والتصور فلم يبق الا المستفهم عن ثبوت الحكم له ولا شك ان السائل لا يريد من استفهامه معنى عموم المستفهم عنه عموما شموليا اي بتتبع افراده فردا فردا لان ذلك غير مقصود له بل انما يسأل عن فرد مهم يطلب تعيينه من بين من يصلح له وهو كلي لا ينحصر فيه واحد من الكائنين في الدار مثلا دون آخر ولا شك ان الكلي غير العام لان العام قضية كلية وانما العموم هنا بدلي وهو معنى المطلق عند الاصوليين وكأن هذا معنى قول المص « وكان المستفهم قال اني اسألك عن كل احد يتصور ان يكون في الدار ــ الى ان قال ــ فالعموم ليس باعتبار الوقوع بل باعتبار الاستفهام » اما قول المص « ونظير هذا ان الله تعالى اذا قال اقتلوا المشركين الخ » نعبر عنه بالنظير لانه ليس

مشكل جليل والجواب عنه عسير وجوابه: ان العموم انما هو باعتبار حكم الاستفهام لا باعتبار الكون في الدار و الاستفهام عم جميع الرتب وكأن المستفهم قال اني أسالك عن كل احد يتصور ان يكون في الدار لا اخص بسؤالي عددا دون عدد ولا نوعا دون نوع والواقع من ذلك قد يكون فردا او اكثر اولا يكون في الدار احد وكذلك يقول المجيب ليس في الدار احد فالعموم ليس باعتبار الوقوع بل باعتبار الاستفهام وشموله لجميع المراتب المتوهمة من تلك المادة ونظير هذا ان الله تعالى اذا قال اقتلوا المشركين فلم نجد في الارض.

من نوع العموم الذي اثبته المص للاستفهام اعني العموم البدلي بل الآية من باب العام الا ان محل التنظير هو كون الواقع قد ينحصر في فرد حتى في العموم الشمولي بله العموم البدلي فان لم تكن هاته التاويلات هي مراد المص فجوابه باطل اذ الصواب التصريح ببطلان عموم من وما في الاستفهام وابطال مستند السائل في قوله « والجواب مطابق للسؤال » بانه كما يطابقه قولنا زيد يطابقه قولنا الزيدان والزيدون ورجال وكل الرجال فلم تتعين من للواحد ولا لجميع الافراد وتلك سنة المطلق كالنكرة وبانه يصح الجواب بزيد فقط ولو كان فيها زيد وغيره اذ المجيب لا يلزمه استقراء كل من في الدار ولو كان السؤال عن عموم الكائنين لما صح الاقتصار في الجواب على البعض نعم اذا كان الاستفهام انكاريا افاد العموم لانه كالنفي كما صرح به النحاة في بحث مسوغات الابتداء بالنكرة فجعلوا وقوعها في حيز النفي وشبهه مسوغا للابتداء لاجل العموم وجعلوا مسوغ نحو من عندك هو مسوغ نحو هل فتى عندك وهو كون النكرة مستفها عنها لان ذلك ينافي مجهوليتها لظهور انه لا عموم في هل فتى عندك وكأن مراد من قال بان ما ومن في الاستفهام للعموم انما هو الاستفهام الانكاري وقد قد تقدم الكلام على من وما في الشرط والموصولية في الفصل الاول ﴿ قوله فائدة صيغ العموم وان كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الازمنة والبقاع والاحوال الخ ﴾ هذه القاعدة من مخترعات بعض المتاخرين وقد لهج بها المص قال تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العمدة ما حاصله: أولع بعض اهل العصر (لعله يعني المص) بان قالوا ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال

الا مشركا واحدا فقتلناه فانا نكون قائمين بما توجه علينا من حكم ذلك العموم مع ان الواحد ليس بعموم ما ذلك الا ان الوقوع غير وجوب القتل فالعموم انما هو باعتبار ان الله تعالى اوجب قتل كل من يتوهم وجوده في العالم من المشركين فهذا هو العام . واما الواقع من ذلك فقد يكون واحدا او اكثر او لا يوجد مشرك البتة وذلك لا يقدح في العموم ولا في حكمه فما به حصل العموم غير ما به يخرج عن عهدة العموم * (فائدة) صيغ

والازمنة والبقاع والمتعلقات ثم يقولون المطلق يكفي في العمل به صورة واحدة فلا حاجة للتخصيص ح وهذا باطل لان العموم يقتضي ان لا يشذ فرد واذا قلنا باطلاق الزمان يلزم عليه شذوذ بعض الافراد » وحاصل مثال هذه القاعدة ان المخرج من العموم ان كان نوعا مما يتناوله العام او فردا منه في جميع احواله بحيث لا يثبت له حكم العموم فهو تخصيص كتخصيص الانبياء من آية المواريث وتخصيص بيع الرباء من آية واحل الله البيع والا فهو تقييد كاخراج الولد القاتل من آية المواريث فانه لا يقتضي اخراج واحد من الاولاد ولا صنفا بل اخراج ولد في حال خاص وقد يرث لو كان في غير ذلك الحال او لو كان ذلك الحال يقبل الارتفاع كالشك في النسب فانه مانع من الارث فلو زال رجع الارث . هذا حاصل ما يوخذ من كلام المص في مواضع من كتبه خصوصا في مبحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد .فالمصنف يرى قضية العموم من قبيل القضية الكلية المطلقة العامة وهي التي حكم فيها بثبوت النسبة للموضوع بالفعل اي في الجملة بدون ضرورة ولادوام مثل كل انسان متنفس وعليه فيكون تخصيصها الذي هو من قبيل التناقض قضية جزءية دائمة وهي المحكوم فيها بدوام المحمول للموضوع مادامت ذات الموضوع لا باعتبار بعض اوصافه نحو كل انسان حيوان فلذلك رأى المص ان اخراج الولد بوصف كونه قاتلا ليس اخراجا له مادامت ذاته لان حرمانه لم يكن لذاته بل لكونه قاتلا بخلاف اخراج الانبياء من الارث فانه ثابت لهم مادامت ذواتهم لا في حالة مخصوصة .وليس مراده من المطلق هنا المطلق المصطلح عليه عند الاصوليين اعني مادل على الماهية بلا قيد اذ ليس ثم

العموم وان كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الازمنة والبقاع والاحوال والمتعلقات فهذه الاربعة لا عموم فيها من جهة ثبوت العموم في غيرها حتى يوجد لفظ يقتضي العموم فيها نحو لا صومن من الايام ولاصلين في جميع البقاع ولا عصيت الله في جميع الاحوال ولا شتغلن بتحصيل جميع المعلومات فاذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين فهذا عام في جميع افراد المشركين مطلق في الازمنة والبقاع والاحوال والمتعلقات فيقتضي النص قتل كل مشرك في زمان ما وفي مكان ما وفي حال ما وقد اشرك بشيء ما ولا يدل اللفظ على خصوص يوم السبت ولا مدينة معينة من مدائن المشركين ولا ان ذلك المشرك طويل اوقصير ولا ان شركه وقع بالصنم او بالكوكب بل اللفظ مطلق في هذه الاربعة (فائدة) من في الاستفهام للعموم وكل ايضا اذا كانت في الاستفهام للعموم فقولنا من في الدار

لفظ دال على الزمان او المكان بل المراد ان صيغة العموم لما لم تدل الا على الافراد كان غير الافراد مسكوتا عنه فهو الاطلاق بالمعنى اللغوي. والذي أثار هاته الشبهة اختلاف مقتضى الحكم اعني الامر بانه دال على المرة وكذلك ما في معنى الامر من الخبر المراد به الانشاء والباقي على حاله، مع مقتضى المحكوم عليه في صيغة العموم الذي هو اللفظ الشامل فان العموم كما قدمنا لا يقع الا في تركيب ولابد له من شيء يتعلق هو به وهو المسند من فعل امر وهو الغالب او فعل مراد به الامر او اسم فاعل ونحوه مراد به ذلك وكذلك الخبر الصريح ايضا عند وقوع العموم فيه ولاشك ان مقتضى هذا المسند مطلق فلما نظر المص فوجد في صيغة العموم رائحة اطلاق من جهة المسند توهم ان الاطلاق جاء من الجهة التي جاء منها العموم ولما كان الاطلاق لا يقتضي تكرار ما تعلق به العام بل يحصل الامتثال باستغراق المسند للافراد مرة في زمن ما جعل الازمنة مطلقة فبنى عليه ان نحو اقتلوا المشركين لا يقتضي الا قتل الموجودين في مكان ما فلو استأصل المسلمون مشركي بدر مثلا حصل الامتثال ولم يلزم تتبع البقية وزاد المص في مبحث تخصيص الكتاب بالسنة فقال : ان نحو قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لايرث ليس تخصيصا لآية يوصيكم الله في اولادكم لان حالة كونه قاتلا غير مشمولة لعموم آية المواريث وذهل عن كونه في حالة القتل يطلق عليه انه ولد وذلك كله خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العام يقتضي تتبع الافراد اينما وجدت ومتى ما وجدت وكيفما وجدت نحو افعل كل خير فيجب ان تتبع ما يصدق عليه انه خير في كل زمان ومكان والا لبطلت ماهية العموم. والتحقيق ان قضية العموم

مثل قولنا اكل الرجال في الدار فاستويا في العموم واختلفا في امور كثيرة منها ان كلا تجاب بنعم او بلى او لا

اما كلية دائمة مطلقة ان كان الحكم على الاجناس نحو كل ولد يرث وهي التي الحكم فيها بدوام النسبة مادامت ذات الموضوع. واما عرفية عامة وهي التي حكم فيهـا بدوام النسبة ما دام وصف الموضوع وذلك عند ما يكون الحكم على اوصاف نحو اسماء الموصولات والشروط وترتيب الحكم على الوصف والاولى نقيضها المطلقة العامة وهي التي حكم فيها بفعلية النسبة في الجملة اي في وقت ما ولاشك انها مع ذلك جزءية لانها نقيض الكلية فيثبت التناقض مع حالة ما كما ان نقيض العرفية العامة هو المطلقة العامة الحينية اي بزيادة قيد كونها في بعض الاحيان فظهر ان نقيضهما سواء وان التناقض ثابت بمجرد خروج بعض الافراد ولو في بعض الاحوال فانكار كون اخراج فرد في حالة ما تخصيصا انكار لا تساعد عليه اللغة ولا المنطق ولا الاصطلاح الاصولي على ان كلام المصنف في تعريف الاستثناء من الباب الثامن ينافي هذه القاعدة حيث رآى في الشرح تغيير الحد الذي ذكره الامام فابدله بقوله « مالا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه او بعض احواله اومتعلقاته » فجعل اخراج الاحوال والمتعلقات من الاستثناء وهو تخصيص. واما الذي بناه على هاته الشبهة وهو انه لو لزم الاستيعاب في سائر الازمان والبقاع والاحوال للزم عليه ان لا ينكف المكلف عن الفعل وأن يتعذر حصول الامتثال للامر الوارد بشيء عام فدفعه وكشفه ان الامتثال يحصل باستيعاب الحكم لجميع الافراد لكن مرة واحدة لان المرة هي مقتضى الامر ويحصل الامتثال في اوقات المكنة والتيسير وكذلك امكنتها لان ذلك مقتضى عدم التوقيت ان قلنا ان الامر لا يدل على الفور فلو قيل أكرم جميع اهل العلم فاكرمهم في بلد ثم وجدهم في بلد آخر لم تلزم اعادة الاكرام لان الامر للمرة وكذا لو وجدهم في يوم آخر فاذاً ليس

ولا كذلك من تقول لمن قال أكل الرجال في الدار نعم اولا ولاتقول لمن قال الك من في الدار نعم

اولا وسبب الفرق وسره ان نعم وبلى ولا اجوبة موضوعة في لسان العرب للجواب عن التصديقات الخبرية فنعم للموافقة في النفي او الايجاب ولا لمخالفة الايجاب * وبلى لمخالفة النفي فمن قال قام زيد واردت موافقته قلت نعم او مخالفته قلت لا ومن

قال الم تقم واردت موافقته قلت نعم او مخالفته قلت بلى وهو السر في قول العلماء لو قالت ذرية آدم في قوله تعالى الست بربكم نعم كفروا بسبب ان ليس للسلب فالاستفهام وقع عن السلب فلو قالوا نعم كانوا قد قرروا عدم الربوبية وهو كفر لكن قالوا بلى فكانوا نافين لذلك النفي فكانوا مثبتين للربوبية وهو الحق اذا تقرر ان هذه الحروف لا تستعمل الا في جواب التصديق فقول القائل اكل الرجال في الدار سؤال عن تصديق يحسن جوابه بنعم اولا ومن في الدار سؤال عن تصور كأنه قال صور لي الحقيقة الكائنة في الدار من هي فلا يسعه ان يقول الا زيد ونحوه ولم يسأله عن تصديق حتى يجاوبه بجواب التصديق وبهذا يظهر لك ان العموم تارة يكون في التصور وتارة يكون في التصديق وتارة يكون في متعلق التصديق نحو اكرمت الرجال او الامر نحو اكرم الرجال او النهي نحو لا تشتم الرجال فهو اعم من هذه الاقسام كلها فقولنا من في الدار طلب تصور الحقيقة الكائنة في الدار ان كانت وجدت وعم الاستفهام في جميع رتبها وقولنا اكل الرجال في الدار هو سؤال عن قول القائل كل الرجال في الدار هل هو صادق او كاذب فان قلت انت نعم فقد صدق كل الرجال في الدار اولا فقد كذب المخبر الاول الذي سئل عن خبره * فان قلت من عندك تصديق بالضرورة لان من مبتدأ وعندك خبره باجماع النحاة ولذلك حسن السكوت عليه فينبغي ان يحسن فيه نعم اولا كما تقدم. قلت مسلم هو تصديق لكن التصديق له حالتان تارة يكون التصديق من جهة المخبر وتارة لا يكون

عدم التكرار لعدم العموم بل لتحقق الامتثال من مقتضى الامر فالعموم في متعلق الحكم والاطلاق في الحكم واما مايرد في بعض الاوامر من الدلالة على الاستيعاب فتوكيد لما فهم التزاما من العموم يدل لهذا كله انه لو وقع الفعل في حيز النفي او النهي وكان متعلقه من صيغ العموم استفيد العموم في الامرين معا نحو لا تكرم احدا فلم تبق رائحة الاطلاق المدعى في عموم الاشخاص وبهذا تتزلزل هذه القاعدة المخترعة من أسوسها كما كادت هي ان تزلزل باب العموم ﴿ قوله وبلى لمخالفة النفي الخ ﴾ اي في الغالب وقد تجيء بمعنى نعم كما تجيء نعم في موقعها الا ان نعم لما كانت للتصديق لم تدل بعد الاستفهام عن النفي على كون الجواب للنفي او المنفي ومانسبه المص للعلماء وهو مروي عن ابن عباس قيل اراد من الكفر عدم التصريح بالايمان وقيل لانها اظهر في تقرير المسئول عنه وقال السهيلي الاستفهام التقريري كالايجاب فلا يضر جوابه بنعم ﴿ قوله فان قلت من عندك تصديق الخ ﴾ عليه منع ظاهر وهو عدم التساوي بين الخبرية النحوية أي الجملة وبين التعريف والقضية المنطقية بل بينهما العموم المطلق فكل تصديق خبر ولاعكس فان الخبرية المشكوكة خبر لا تصديق الا ترى انهم قالوا ان المكسورة الهمزة يؤكد بها الخبر مع تصريح الشيخ

فمن الاول قولنا الله ربنا ومحمد نبينا ومن الثاني قولنا قول الكافر العالم قديم خطأ فالعالم قديم تصديق لكن التصديق فيه ليس لنا بل للكافر فنحن أخذنا بخبره وجعلناه تصورا مبتدأ واخبرنا عنه وكذلك قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر تصديق وقد جعلناه نحن مبتدأ فجرى بالنسبة الينا تصورا وهو تصديق باعتبار نسبته الى الله تعالى كذلك من عندك هو تصديق لكن المستفهم اخذه على سبيل التصور لم يجزم باسناد احد ﴿ ٢٤٠ ﴾ جزئيه الى الآخر فهو تصور من هذا الوجه وكذلك قولك ما الانسان ما الحيوان مبتدأ وخبر ولا يحسن فيه الجواب بنعم اولا لان السؤال وقع عن تصوير الانسان أو الحيوان

(الفصل الثالث في مخصصاته وهي عند مالك خمسة عشر فيجوز عند مالك واصحابه * تخصيصه بالعقل خلافا لقوم كقوله تعالى الله خالق كل شيء خصص العقل ذات الله تعالى وصفاته) الخلاف محكي على هذه الصورة وعندي انه عائد على التسمية فان خروج هذه الامور من هذا العموم لا ينازع فيه مسلم غير انه لا يسمى التخصيص الا ما كان باللفظ هذا ما يمكن ان يقال اما بقاء العموم على عمومه فلا يقوله مسلم (وبالاجماع والكتاب بالكتاب خلافا لبعض اهل الظاهر) * مثال ما خصص بالاجماع قوله تعالى او ما ملكت أيمانكم خرج منه الاخت من الرضاعة وغيرها من موطوآت الآباء والابناء والمخصص بالكتاب وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن

عبد القاهر بصحته وقوعها في جواب كيف واين نحو انه صالح في جواب كيف زيد صرح به في الاسناد الخبري مع تصريحهم في باب الانشاء بان كيف واين يسأل بهما عن التصور . وجواب المص لا طائل تحته اذ ليس في الاستفهام تصديق بشيء من المعنيين فتأمل

الفصل الثالث في مخصصاته

هي ما يخص العام ببعض الافراد اي يقصره عليها وهي الافراد الباقية بعد الاخراج . والمخصصات ان كانت منفصلة عن الصيغة فهي التخصيص وان اتصلت بها لفظا وزمنا فتسميتها بالتخصيص تسامح اذ لم يتحقق الشمول لصيغة العموم لان الكلام بأواخره والعام المخصص بالنوع الاول جدير بان يسمى مخصوصا وبالنوع الثاني خاصا كما تقدم في الفصل الثامن من الباب الاول . واقسام المتصل خمسة . الاستثناء والشرط . والغاية . والصفة . وبدل البعض من الكل . عند من لم ير المبدل منه في حكم المطروح والا فهو خاص من اول الامر والمنفصل هو البقية فمنه منفصل لفظا وزمنا لتعارض عام وخاص ومنه منفصل لفظا فقط كالعقل ﴿ قوله تخصيصه بالعقل كقوله تعالى الله خالق كل شيء الخ ﴾ لاستحالة ان يكون قد اوجد نفسه وصفاته بالبداهة فهذا هو حكم العقل لا خصوص ادلة التنزيه

﴿ قوله مثال ما خصص بالاجماع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم الخ ﴾

بأنفسهن ثلاثة قروء عام في كل مطلقة خصصه قوله تعالى واولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن . احتجوا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهو يقتضي ان البيان لا يكون الا بالسنة والتخصيص بيان فوجب ان يكون بالسنة فلا يكون الكتاب مخصصا جوابه : قوله تعالى في القرآن تبيانا لكل شيء وهو نفسه شيء فيبين

جعل التخصيص فيه بالاجماع لان قوله تعالى واخواتكم من الرضاعة وحديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كليهما عام فلا يصح ان يخصص كل منهما العام الآخر بل ذلك من تعارض العمومين ولذا قال علي رضي الله عنه لما سئل عن الجمع بين الاختين في التسري « احلتهما آية وحرمتهما آية » فوجب المصير الى الاجماع . وأظهر من هذا في التمثيل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه خص منه الامة فان عدتها حيضتان وذلك بالاجماع كما اشار له القاضي ابو بكر بن العربي في احكامه ﴿ قوله وبالقياس الجلي الخ ﴾ لا يشرع الله احكاما الا لحكم ومصالح فمتى ثبت حكم علمنا انه لحكمة ثم نستخرجها باتباع مسالك العلة فمتى عرفنا الوصف الذي كان علة للحكم ثم وجدناه في شيء آخر الحقناه بحكم ما ورد فيه النص. ومن القياس ما لا يستند الى اصل وهو الراجع الى المناسب اي ما يفهم منه مقصد شرعي اما باستقراء موارد الشريعة وسبرها واما بالرجوع الى المقصد الاعلى من التشريع وهو رفع التهارج وتهذيب الاخلاق فالقياس اصل شرعي وما كله فرعا عن نص بل منه ما لا يستند لاصل محكوم له بحكم شرعي بل مأخوذ من مقاصد الشرع وهذا معنى قول المص « والقياس مشتمل على الحكمة » على ان ما هو مقيس على اصل هو في الحقيقة ليس فرعا عن المقيس عليه وانما سمي المقيس عليه اصلا باعتبار كونه منبها على العلة والا فالمقيس والمقيس عليه اخوان لاشتراكهما في علة الحكم وهي الحكمة اوامارتها الا ان احدهما دعت اليه الحاجة فنص عليه والآخر تأخر . فما ذهب اليه الجبائي غير مسلم والمص سلمه ثم حقق المناط فبين ان ما هو الفرع في وقت التخصيص هو فرع لغير العام الذي يخصصه فقال « والجواب ان النص الذي هو

نفسه وهو المطلوب (* وبالقياس الجلي والخفي للكتاب والسنة المتواترة ووافقنا الشافعي وابو حنيفه والاشعري وابو الحسين البصري وخالفنا الجبائي وابو هاشم في القياس مطلقا وقال عيسى بن ابان ان خص قبله بدليل مقطوع جاز والا فلا وقال الكرخي ان خص قبله بدليل منفصل جاز والا فلا وقال ابن سريج وكثير من الشافعية يجوز بالجلي دون الخفي واختلف في الجلي والخفي فقيل الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبه وقيل الجلي ما تفهم علته كقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وقيل ماينقض القضاء بخلافه وقال الغزالي ان استويا توقفنا والا طلبنا الترجيح وتوقف القاضي ابو بكر وامام الحرمين وهذا اذا كان اصل القياس متواترا وان كان خبر واحد كان الخلاف اقوى . لنا ان اقتضاء النصوص تابع للحكمة والقياس مشتمل على الحكمة فيقدم) لنا ان القياس دليل شرعي

والعموم دليل شرعي وقد تعارضا * فاما ان يعمل بهما فيجتمع النقيضان اولا يعمل بهما فيرتفع النقيضان او يقدم العام على الخاص وهو محال لان العام دلالته على ذلك الخاص اضعف من دلالة الخاص على ذلك الخاص لجواز اطلاقه بدون ارادة ذلك الخاص والخاص لا يجوز اطلاقه بدون ارادة ذلك الخاص والاضعف لا يقدم على الاقوى فيتعين تقديم الخاص عليه وهو المطلوب. وبيانه بالمثال قوله تعالى واحل الله البيع يقتضي حل بيع الارز متفاضلا ونسيئة والقياس على البر يمنعه فان اعملنا هما ابحنا التفاضل بالآية ومنعناه بالقياس فيجتمع النقيضان او الغينا هما فنلغي الحل من الآية والتحريم من القياس فيحل ولا يحل وهو ارتفاع النقيضين او الجمع بين النقيضين فان الغاء العموم يقتضي ان لا يحل والغاء القياس يقتضي ان لا يحرم وان قدمنا العموم لزم تقديم الاضعف فان العموم يجوز اطلاقه بدون ارادة الارز وقياس الارز لا يمكن ان يثبت بدون التحريم في الارز وهذه الارادة مطردة في جميع صور التخصيص على هذا التقرير احتجوا على منع القياس مطلقا بان القياس فرع

اصل القياس الـخ » وذلك لا يلاقي حجة الجبائي اذ الجبائي انما منع التخصيص بالقياس لتنازل رتبته اي لفرعية نوعه عن نوع النص لا لفرعية المخصص في المسالة الجزئية عن العام المخصوص به اذ مثل ذلك لا يخفى عن مثله * قوله فاما ان يعمل بهما فيجتمع النقيضان اولا يعمل بهما فيرتفع النقيضان الخ * دليل اقناعي لان اوله صحيح وهو انه لو عمل بهما يجتمع النقيضان بواسطة اجتماع الشيء والمساوي لنقيضه لان النصين هما دليل الحكمين من اباحة وحرمة فاذا اعملناهما معا ثبت حكم التنافي بين مدلوليهما واما آخره وهو انا اذا اهملناهما يرتفع النقيضان فلا يتم الا باعتبار الحمل على الظاهر الغالب بناء على انه لا دليل للحكمين الا هذان النصان وانهما أذن وحظر مثلا وهذا لا يطرد لاحتمال ان يكون لاحد المدلولين دليل آخر وهو الاباحة الاصلية او التحريم لاشتماله على مفسدة . ولاحتمال ان يكون احد النصين يقتضي الندب العام والمخصص يقتضي اباحة البعض فليس ثم ارتفاع نقيضين . فالتحقيق في الاستدلال ان يقال ان اهمالهما نبذ للنصين عمدا وهو حرام وان تقديم العام على الخاص اخذ بظاهر العموم مع وجود البيان لان دلالة العام على الافراد ظنية من قبيل الظاهر ويصلح ان يشير لهذا الاستدلال قول المصنف ـ لان العام دلالته على ذلك الخاص ـ اي الفرد الجزئي المخرج ـ اضعف من دلالة الخاص ـ اي الدليل المخصص ـ على ذلك الخاص ـ اي الفرد المخرج ـ لجواز اطلاقه ـ اي اللفظ العام ـ بدون ارادة ذلك الخاص ـ الفرد ـ والخاص ـ اي الدليل المخصص ـ لا يجوز اطلاقه بدون ارادة ذلك الخاص ـ اي الفرد الخ ـ . واما تقديم الخاص على العام

النصوص وكل ما هو شرط في النصوص فهو شرط في القياس من غير عكس فلو قدم القياس على النص لزم تقديم الفرع على الاصل وتقديم ما هو أكثر مقدمات على ما هو أقل مقدمات وهو باطل فان الاقل مقدمات ارجح مما هو اكثر مقدمات وتقديم المرجوح على الراجح محال والجواب ان النص الذي هو أصل القياس غير النص المخصوص بالقياس فلم يتقدم الفرع على الاصل فحديث عبادة بن الصامت في الربا في الاشياء الستة هو اصل القياس مثلا والنص المخصص هو الآية فما قدم فرع على اصل، حجة عيسى ابن أبان انه اذا خص قبل القياس بدليل مقطوع فقد قطعنا بدخول المجاز فيه فقطعنا بضعفه فجاز تسليط القياس عليه اما اذا خص بدليل مظنون فلم يقطع بضعفه او لم يدخله التخصيص البتة فلا يتسلط القياس عليه. ﴿ حجة الكرخي ان التخصيص بالمخصص المتصل وهو اربعة الاستثناء والشرط والغاية والصفة وهذه امور لا يمكن استقلالها بانفسها فتعين ان تكون مع الكلام الذي دخلت عليه كلاما واحدا موضوعا لما بقي بعد التخصيص فيكون حقيقة فلا يتسلط القياس عليه لضعفه عن الحقيقة اما المخصص المنفصل فكقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا البر بالبر الحديث ولا يمكن جعله مع الكلام المخصوص كلاما واحدا موضوعا لما بقي بعد التخصيص حتى يكون حقيقة بل يتعين ان يكون مجازا واذا كان مجازا ضعف تسلط القياس عليه. وقياس المعنى كقياس الارز على البر بجامع الطعم والنبيذ على الخمر بجامع السكر ونحو ذلك وقياس الشبه قال القاضي وغيره هو الذي لا يكون مناسبا في ذاته ويكون مستلزما للمناسبة كقولنا في الخل انه لا يزيل النجاسة لانه مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ان تزال به النجاسة كالدهن فقولنا لا تبنى القنطرة على جنسه ليس فيه مناسبة لكن هذا الوصف يشعر بالعلة فان عدم البناء يدل على قلته لان العادة جرت بان القناطر لا تبنى الا على المائع الكثير فما لا تبنى عليه قنطرة فهو غير كثير والطهارة شرع عام يقتضي اللطف بالمكلف ان لا تشرع الا بما هو متيسر موجود في كل مكان وزمان فالقلة تناسب حينئذ المنع فهذا هو المناسب الذي استلزمه ذلك الوصف

اي اهمال العام فترك لما بقي في الدليل العام من الافراد وهو نبذ للشرع بلا داع فتعين ان نعمل بهما بان نعطي الخاص ما يقتضيه نصا ونثبت للعام ما يقتضيه ظاهرا وهو بقية الافراد غير ما اعطي للخاص ﴿ قوله حجة الكرخي الخ ﴾ جوابها ان الضعف والقوة لو سلمناهما لا يكون لهما اثر في قبول التخصيص لجواز تخصيص الاقوى بالاضعف عملا بالمتعارضين . واما ما يذكرونه في منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد فلان القوة في صحة النسبة للقائل فالتعارض فيه ضعيف بخلاف القوة والضعف الراجعين الى المعنى . وترجمة الكرخي تقدمت

ترجمة عيسى بن ابان

وعيسى بن ابان قال الخطيب في تاريخ بغداد عيسى بن ابان بن صدقة ابو موسى كان من اصحاب محمد بن الحسن الشيباني وملازميه ولي قضاء البصرة بعد ان عزل عنه اسماعيل بن حماد بن ابي حنيفة وتوفي بالبصرة في صفر سنة ٢٢١ احدى وعشرين ومائتين وكان يحي بن اكثم استخلفه على القضاء بعسكر المهدي (موضع من بغداد وهو المعبر عنه بالجانب

الطردي ولا شك ان هذا قياس ضعيف بالنسبة الى قياس المعنى فلا يتعين عند هذا القائل ان يسلط على
النصوص حتى ان القاضي قال قياس الشبه ليس بدليل شرعي البتة ومرادهم بقولهم ما تفهم علته اي يسبق الى الفهم
من كلام الشارع ما يعين علته عند سماع اللفظ فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان يفهم
منه ان المانع ما يشوش الفكر فيتعدى للجائع والحاقن وغيرهما بجامع ما يشوش الفكر واما قول الآخر ما ينقض
القضاء بخلافه فهو تفسير يلزم منه الدور وذلك ان الفقهاء يقولون ينقض قضاء القاضي اذا خالف الاجماع او النص
او القياس الجلي او القواعد فينبغي ان يكون القياس الجلي معلوما قبل النقض واذا عرف بالنقض توقف كل واحد
منهما على معرفة الآخر فلزم الدور . واما قول الغزالي فتقريره ان القياس تختلف مراتبه في الظنون فالمنصوص على علته يفيد
الظن اكثر من المستنبطة علته والقياس على اصل مجمع عليه اولى من القياس على اصل منصوص عليه مختلف فيه
والثابت علته بالنص اولى من الثابت علته بالايماء وبالايماء اقوى من المناسبة وبالمناسبة اقوى من الطردي الى غير ذلك
كما يذكر في ترجيح الاقيسة فظهر ان افادة القياس للظن تختلف رتبته في ذلك وكذلك العموم فان العموم
متى كان قليل الانواع كانت افادته للظن اقوى مما كثرت انواعه ٭ ٢٤٤ ٭ فان احتمال التخصيص فيه اقل والعام
من اللفظ الذي لم تجر العادة باستعماله مجازا يفيد الظن اكثر من الذي جرت العادة باستعماله مجازا والمختلف في دخول التخصيص فيه اضعف مما لم يجر الخلاف في تخصيصه بغير ذلك القياس فرتب الظنون ايضا مختلفة في العموم واذا كانت الرتبة مختلفة في القياس والعموم فاذا تعارض قياس وعموم نظرنا اين الرتبتين فان وجدنا
الظنين في انفسنا سواء توقفنا حتى يحصل مرجح من خارج او يسقطان وان وجدنا ظن احدهما اقوى قدمنا
الراجح وهذا مذهب حسن يعضده قوله عليه الصلاة والسلام امرت ان أقضي بالظاهر والله متولي السرائر . واما
توقف امام الحرمين والقاضي فلتعارض المدارك فهذه ستة مذاهب واما اذا كان اصل القياس ثابتا باخبار الآحاد كان
المنع من التخصيص به اظهر لانه أضعف لضعف اصله ﴿ ويجوز عندنا تخصيص السنة المتواترة بمثلها
وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة كانت قولا او فعلا خلافا لبعض الشافعية ﴾ لنا ان الخاص والعام اذا اجتمعا فاما
ان يعمل بهما او لا يعمل بهما او يقدم العام على الخاص او الخاص على العام والاقسام الثلاثة الاول باطلة فتعين الرابع
وقد تقدم بسطه وتصوير هذه المسألة في السنتين المتواترتين في زماننا عسر فان المتواتر في الاحاديث قل في زماننا
او انقطع لقلة العناية برواية الحديث ولم يبق منها الا ما يفيد الظن حتى قال بعض الفقهاء ليس في السنة متواتر الا
قوله عليه الصلاة والسلام الاعمال بالنيات وعند التحقيق لا تجده متواترا عندنا واين العدد الذي يستحيل تواطئهم على
الكذب في جميع الطبقات بيننا وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم غايته ان ترويه عن اثنين عن ثلاثة عن عشرة وهو عزيز اسنادا
متصلا وهذا لا يحصل العلم فلا يكون متواترا بل تتصور هذه المسألة باعتبار الصحابة والتابعين رضي الله عنهم فان
الاحاديث كانت في زمانهم متواترة اعني كثيرا منها لقرب العهد بالمروي عنه و لشدة العناية في الرواية فيكون حكم
الله تعالى كما تقدم باعتبار تلك القرون اما نحن فلا ٭ اما تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فاما بالقول فقوله تعالى يوصيكم

الشرقي) لما خرج يحيى مع المامون الى فم الصلح وكان من اهل الحديث
وله كتب كثيرة احتج فيها لمذهب ابي حنيفة . وترجمة ابي الحسين البصري
تقدمت وترجمة ابن سريج تاتي ﴿ قوله اما تخصيص الكتاب بالسنة
المتواترة فاما بالقول الخ ﴾ ان قلت كيف مثل بعد ان ادعى نفي وجود
السنة المتواترة قلت لان الاجماع دليل التواتر كما سنحققه في كتاب الاجماع
﴿ قوله والثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث ليس بتخصيص
الخ ﴾ قد علمت ما فيه مما تقدم

الله في اولادكم الآية . قال الاصوليون خصص بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل الملتين واما الفعل فخصصوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عليه الصلاة والسلام من رجم المحصن في قصة ماعز وغيره . وههنا سؤالان الاول ماتقدم في الحديث المتواتر وجوابه ماتقدم * والثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث ليس بتخصيص لانه قد تقدم ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال والازمنة والبقاع والمتعلقات * فيقتضي توريث كل ولد في حالة غير معينة * فالذي يناقضه ان بعض الاولاد لايرث في حالة ما فان الموجبة الكلية انما يناقضها السالبة الجزئية ولم نجد ولدا لا يرث في حالة ما بل الجميع يرثون في حالة ما و لا يلزم من كون بعض الاولاد لا يرث في حالة خاصة ان لا يرث في حالة ما فان نفي الخاص لا يلزم منه نفي العام فاذا قلنا في الدار رجل لا يناقضه ليس في الدار زيد لان رجلا بصفة التنكير لم يتعين لزيد فلا يلزم من نفي زيد نفيه كذلك ههنا لا يلزم من نفي الارث في حالة القتل او غيره من الاحوال الخاصة نفي التوريث في حالة منكرة وكذلك يلزم ان يكون قوله تعالى اقتلوا المشركين غير مخصوص اما بالنساء فلانهن لم يندرجن في الصيغة لانها صيغة تذكير واما الصبيان فلانهم يقتلون في حالة ما وهي اذا كبروا وكذلك الرهبان يقتلون اذا قاتلوا وهي حالة ما وكذلك اهل الذمة فلا يتصور فيه تخصيص بناء على هذه القاعدة فانا لم نجد فردا من هذا العموم لايقتل في حالة ما وانما يتصور ذلك في قوله تعالى الله خالق كل شيء فان واجب الوجود لا يقبل هذا الحكم في حالة ما وقوله تعالى واوتيت من كل شيء فانها لم تؤت النبوة او ملك الدنيا او الشمس او القمر وغير ذلك في حالة ما وقوله تعالى تدمر كل شيء بامر ربها لم تدمر الجبال ولا السماء في حالة ما فهذا تخصيص محقق لما فيه من المناقضة للعموم ومن شرط المخصص ان يكون مناقضا للعموم ولا تناقض بين ثبوت الحكم في حالة ما وبين عدم ثبوته في حالة مخصوصة بل المناقض عدم ثبوته في جميع

❀ قوله فيقتضي توريث كل ولد في حالة غير معينه الخ ❀ فاذاً يكون مدلول العموم عند المص كما تقدم قضية كلية مطلقة عامة وهي التي حكم فيها بفعلية النسبة اي بكون ثبوتها للموضوع او نفيها عنه ليس ضروريا ولا دائما بل في الجملة ومن المعلوم ان نقيضها يكون جزئية دائمة اي ثابتة ما دامت ذات الموضوع فاذاً قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم كلية موجبة مطلقة عامة فلا يناقضها الا بعض الولد لايرث دائما ومن المعلوم ان هذا صادق بالولد القاتل فهو بعض فثبت التناقض وكان تخصيصا حتى على راي المص لان الاحكام الشرعية منوطة بالاوصاف فبخصوص الوصف يصير الموضوع جزئيا لا بمشخصاته الذاتية وانما ينفع المص كلامه لو كانت الجزئية تعتمد على التشخص ولما كانت غالب التشريعات تعتمد اوصافا وكان الاخراج اخراج موصوف ايضا كان كلام المص عقيما اذ لا حكم الا للاحوال ح وقلما وقع الاخراج باعتبار الذوات في نحو الامر بقتل ابن خطل تخصيصا لحديث من دخل المسجد الحرام فهو آمن وهذا نادر في الشريعة جدا على اننا قدمنا ان التحقيق ان قضية العموم لا تخرج عن كونها دائما مطلقة او عرفية عامة ❀ قوله فالذي يناقضه ان بعض الاولاد لا يرث في حالة ما الخ ❀ المجرور من قوله في حالة ما متعلق بالمنفي وهو « يرث »

خرجت في احوال خاصة لا في جميع الحالات فلا يحصل التناقض (* ويجوز عندنا وعند الشافعي وابى حنيفة تخصيص الكتاب بخبر الواحد وفصل ابن ابان والكرخي كما تقدم وقيل لا يجوز مطلقا وتوقف القاضي فيه) لنا انهما دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص من العموم فيقدم على العموم لان تقديم العموم عليه يقتضي الغاء خبر الواحد بالكلية وتقديم الخبر على العموم لا يبطل العموم بل يبقى في غير ما يتناوله الخبر فكان اولى ولاجماع الصحابة رضوان الله عليهم على تخصيص آية الارث بقوله عليه الصلاة والسلام نحن معاشر الانبياء لا نورث وقوله تعالى واحل الله البيع بخبر ابي سعيد في تحريم الربا وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها *احتجوا بان الكتاب مقطوع وخبر الواحد مظنون فلا يقدم على المقطوع ولقول عمر رضي الله عنه * في خبر فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها نسيت أم كذبت ولم ينكر عليه أحد فكان اجماعا

لا بالنفي اي « لا يرث » ولو في حالة ما والمراد نفي ارث البعض في جميع احواله » لتصح مقابلته بقوله « في حالة خاصة » وقوله بعد « لان نفي الخاص لا يلزم منه نفي العام » وهذه عبارات في غاية القلاقة فتثبت في فهمها على اساس ما ذكرت لك ﴿ قوله ويجوز عندنا وعند الشافعي وابي حنيفة تخصيص الكتاب بخبر الواحد الخ ﴾ لنا ولمن ذكر معنا شروط في اصل قبول خبر الواحد تاتي في بابه واعتبارها عند التخصيص به او النسخ او غيرهما مما يرجع للبيان او الابطال اجدر من اعتبارها عند اثبات حكم مستأنف ﴿ قوله احتجوا بان الكتاب مقطوع الخ ﴾ اي محقق النسبة الى الشارع وخبر الواحد مظنون فكيف نبطل شيئا من معنى ما هو مقطوع النسبة للشرع بما لا ندري صحة نسبته فقوله « فلا يقدم على المقطوع » صوابه فلا يعارض به المقطوع اذ التخصيص ليس بتقديم بل هو اعمال لكلا الدليلين واولى من جواب المص ان نقول ان التعارض لم يقع بين النصين لما قلتم ولكن وقع بين الواجبين في حقنا لاننا متعبدون بالمقطوع وبالمظنون فاذا بلغ خبر الاحاد عندنا مبلغ الصحة وجب علينا العمل به كما يجب بالآية فثبت التعارض وجاء وجه الجمع بالتخصيص ﴿ قوله في خبر فاطمة ابنة قيس الخ ﴾ وذلك ان زوجها طلقها البتة فطالبته بالنفقة فقال لها مالك علي من شيء فجاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها ليس لك عليه نفقة ولا سكنى وامرها بالاعتداد في غير بيت زوجها. روى بعضه مالك في الموطا وروى زيادة ليس لك عليه نفقة ولا سكنى مسلم. فلما كان في خلافة عمر ذكروا له هذا الحديث فقال مقالته التي ذكرها المص وفي رواية لا ندري حفظت او نسيت وقضى بالسكنى

لقياس على النسخ . والجواب عن الاول ان الكتاب مقطوع السند متواتر اللفظ اما دلالة العموم وتناوله لصورة
ي تناولها خبر الواحد فاضعف من دلالة الخبر عليها لما تقدم في دليلنا . وعن الثاني ان الرد معلل
بهمة بالنسيان او الكذب ونحن نساعد عليه وانما النزاع اذا سلم الخبر عن المطاعن . وعن الثالث الفرق ان النسخ
ابطال لما ثبت انه المراد فيحتاط فيه اما التخصيص فبيان المراد من العموم لا ابطال ما ثبت انه مراد مجازا . واما
حجج الجماعة من التفرقة لعيسى بن ابان والكرخي فهي ما تقدمت في التخصيص بالقياس وكذلك مدرك
الوقف (فائدة) يلزم الغزالي أن ينظر ههنا الى مراتب الظنون كما تقدم له في القياس فان مراتب خبر الواحد في
افادة الظن مختلفة وكذلك العموم وليس له ان يقول خبر الواحد اقوى من القياس لانا نقول هب انه اقوى غير
ان ذلك المدرك المتقدم موجود بعينه ههنا فيلزم انتقاضه وهو خلاف الاصل والفرق لا ينجي من ذلك فان
الفرق ان كان معتبرا لزم ان ينعطف منه وصف آخر مضافا لما ذكرته من المدرك (* فائدة) أكثر النحاة والمحدثين على منع
ابان من الصرف وهو مشكل فان وزنه في ظاهر الحال فعال وهو عربي فلم يبق فيه الا العلمية والعلة الواحدة لا تمنع
الصرف على الصحيح والنون فيه اصلية لانه من ابان . وجوابه ان وزنه افعل واصله ابين ثم انقلبت الياء الفا لتحركها
ونقل حركتها لما قبلها فمنع من الصرف مراعاة لاجل وزنه فاجتمع وزن الفعل والعلمية كاحمد
فان قيل يشكل ذلك برجل سمي بيع او قيل ونحوه من الافعال المعتلة المبنية لما لم يسم فاعله فان وزن ما لم يسم فاعله هو اولى في منع الصرف من وزن الفعل المضارع لانه خاص بالافعال ووزن المضارع يغلب في الافعال ولا يخصها بدليل افعل التفضيل ومع ذلك فقد نصوا على جواز صرف هذا النوع وشبهه قالوا انه صار الى وزن ما هو اصل في الاسماء
نحو ديك وقيل وأما ابان فلم يرجع بعد التغيير الى بناء اصلي فامتنع صرفه فهذا هو الفرق وأما من صرفه فزعم
ان اصله فعال لا أفعل من التبيين حكى ذلك ابن يعيش في شرح المفصل (وعندنا يخصص فعله عليه الصلاة والسلام
واقراره الكتاب والسنة وفصل الامام فقال ان تناوله العام كان الفعل مخصصا له ولغيره ان علم بدليل ان حكمه كحكمه
لكن المخصص فعله مع ذلك الدليل وكذلك ان كان العام متناولا لامته فقط وعلم بدليل ان حكمه حكم امته وكذلك الاقرار
يخصص الشخص المسكوت عنه لما خالف العموم ويخصص غيره ان علم ان حكمه على الواحد حكم على الكل) اما
تخصيص الفعل والاقرار للكتاب والسنة فلما تقدم من تخصيص خبر الواحد لهما خلافا ومدركا وسؤالا وجوابا والفعل
والاقرار اضعف دلالة من القول لان القول يدل بنفسه والفعل لا يكون مدركا شرعيا الا بدليل من القول يدل على انه
حجة كقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي
واما تفصيل الامام فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط ولكن شرقوا او غربوا
فهذا متناول للامة دونه عليه الصلاة والسلام ثم روى ابن عمر رضي الله عنهما انه صعد على ظهر بيت حفصة فرأى رسول الله
صلى الله عليه وسلم على لبنتين لقضاء الحاجة مستقبلا بيت المقدس مستدبرا الكعبة وقد علم بالدليل ان حكم أمته يتناوله
فيكون فعله عليه الصلاة والسلام مخصصا له من حكم هذا النص الذي ثبت التعميم في حقه بالدليل * ومن العلماء من

لقوله تعالى اسكنوهن . وقوله لا تخرجوهن من بيوتهن . وقال الدارقطني قول
عمر لا نترك كتاب الله لم يحفظ الثقات فيه زيادة وسنة نبيئنا ، وفاطمة
بنت قيس هذه صحابية جليلة قرشية وهي اخت الضحاك بن قيس كانت
ذات جمال وعقل ومنطق وفي بيتها اجتمع اهل الشورى عند قتل عمر
رضي الله عنه كانت متزوجة بابي عمرو بن حفص ابن المغيرة فطلقها
فتزوجت اسامة بن زيد * قوله ومن العلماء من حمل فعله على ان هذا
حكم الاقضية الخ * هو قول مالك رحمه الله وهو اولى لان فيه جمعا
بين المتعارضين ولان النبي صلى الله عليه وسلم أجدر بان يعظم شعائر الله

حمل فعله على حالة وهو ان هذا حكم الابنية والنهي محمول على الصحاري والافضية ومثال ما يتناوله عليه الصلاة والسلام
خاصة قوله عليه الصلاة والسلام نهيت ان أقرأ القرآن راكعا اوساجدا فهذا خاص به من حيث اللفظ وعلم بالدليل
ان حكم امته كحكمه . ومثال المتناول له عليه الصلاة والسلام ولامته قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وغير
ذلك من النصوص العامة فاذا ثبت انه عليه الصلاة والسلام فعل ما يقتضي انه غير مراد بها فان علم ان حكم
غيره كحكمه تخصص معه
واذا أقر شخصا على خلاف
هذه النصوص نعلم ان ذلك
الشخص غير مراد بتلك
العمومات فان دل الدليل على
مساواة غير ذلك الشخص
له خصص الثاني كما خصص
الاول وقولنا ان علم ان
حكم غيره كحكمه لا يمكن
ان يريد به جملة ما يصدق
عليه انه غيره لان ذلك يؤدي
الى خروج جملة الافراد
من ذلك اللفظ ولا يبقى منه
شيء فيكون هذا نسخا لا
تخصيصا وبيانا بل يريد به
بعض الاشخاص تحقيقا
للتخصيص (* وعندنا العوائد
مخصصة للعموم قال الامام
ان علم وجودها في زمن
الخطاب وهو متجه) القاعدة
ان من له عرف وعادة في
لفظ انما يحمل لفظه على
عرفه فان كان المتكلم هو
الشرع حملنا لفظه على عرفه
وخصصنا عموم لفظه بذلك
العرف ان اقتضى العرف
تخصيصا او على المجاز ان اقتضى المجاز وتركنا الحقيقة او اضمارا او غيره وبالجملة دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة
لان العرف ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ (اما العوائد الطارئة بعد النطق فلا يقضى بها على النطق فان النطق
سالم عن معارضتها فيحمل على اللغة ونظيره اذا وقع النقد في البيع فان الثمن يحمل على العادة الحاضرة في
النقد وما يطرأ بعد ذلك من العوائد في النقود لا عبرة به في هذا البيع المتقدم وكذلك النذر والاقرار والوصية اذا
تأخرت العوائد عليها لا تعتبر وانما يعتبر من العوائد ما كان مقارنا لها وكذلك نصوص الشريعة لا يؤثر في تخصيصها الا ما
قارنها من العوائد * (فائدة) العوائد القولية تؤثر في الالفاظ تخصيصا ومجازا وغيره بخلاف العوائد الفعلية

فان قلت : ما حكمة تخصيص الكراهة بالافضية قلت مشائعة للمتعارف
في آداب البشر فان المرء يستحي حيث لا حائل يستره ولما كان في الفضاء
يتوهم نفسه لا حائل بينه وبين الكعبة والوهم هو سلطان القوى كلف
في تلك الحالة بالتحاشي مما يعده الوهم استخفافا بخلاف حال البيوت . ومن
هذا القبيل ما روي ان أبا بكر رضي الله عنه كان يتقنع في الخلاء حياء من
الله مع ان الله ينظره من تحت القناع ولكنه ارضى نفسه بما اعتاده الوهم
وكذلك شرع للمصلي المنفرد في بيت ستر عورته مع ان الله يراه من تحت
الازار ﴿ قوله وعندنا العوائد مخصصة الخ ﴾ المراد العوائد العامة وهي
ما غلب على الناس من قول او فعل او ترك وهي تخصص ما قارنته فان
قارنت نصا شرعيا خصصته وان قارنت الفاظ الايمان والعقود خصصتها .
اقول وهذا ما لم يدل دليل على ان العموم جاء لشمول تلك العادة بالحكم
مثل قوله صلى الله عليه وسلم كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل بعد
تعودهم اشتراط الولاء للبائع ﴿ قوله فائدة العوائد القولية توثر في الالفاظ
تخصيصا الخ ﴾ العوائد القولية هي الحقائق العرفية وشرطها ان يهجر
استعمالها في غير ما اصطلح عليه حتى تصير نقلا كما اشار له المصنف هنا

وصرح به في الفرق الثامن والعشرين فان كانت عامة لبلد او فريق حملت عليها الالفاظ العامة فيه كالفاظ العقود والالتزامات وان كانت خاصة بشخص حملت عليها الفاظه الخاصة في ايمانه ونذوره وطلاقه وعتقه لا في العقود ويجدر ان تسمى بالعوائد الفردية وليس هذا الحمل في التحقيق من تخصيص العموم بل من حمل اللفظ على عرف قائله كما اشار له قول المص « وسببه ان العوائد اللفظية ناقلة للغة الـخ ».فالمراد من العوائد القولية في كلام المص هنا حقائق عرفية في اطلاق الالفاظ سواء كانت عامة ام خاصة بواحد من الناس،واما العوائد الفعلية الخاصة فهي غلبة صدور فعل دون غيره من جنسه من شخص حتى يظن ان لفظه اذا اطلق لا ينصرف الا لما غلب عليه فعله لانه الذي يخطر له عند الذهن واذا حمل اللفظ عليها كان تخصيصا لا محالة وقد حكى المص الاجماع على عدم التخصيص بهاواعترض عليه هذه الحكاية ابن عرفة وغيره واوردوا مسائل من المذهب وقع تخصيصها بالفعلية واما العوائد الفعلية العامة وهي غلبة صدور فعل دون غيره من عموم الناس او من غالبهم فلا شبهة في التخصيص بها لعمومات الشريعة اذا كانت العادة موجودة وقت التشريع ولعمومات اقوالهم وقد خص المالكية ذوات القدر والشرف من عموم قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن وكذلك من وكل رجلا على ان يشتري له ثوبا فاشترى له ما ليس من لباس امثاله فانه لا يلزمه مااشترى الا وقد اعترض بهذا صاحب البرنامج على المص في كلامه هنا وهو في الحقيقة يئول الى عادة عامة بدليل قولنا امثاله الا ترى انهم لم يبطلوا فعل الوكيل لو اشترى له ما لم يعتد هو لباسه كما لو كان يتجنب بعض الالوان

مثاله ما اذا كان الملك لا يلبس الا الخز ويطلق دائما الثوب على الخز وغيره فاذا حلف لا يلبس ثوبا حنث بالخز وغيره وعادته الفعلية لا تقضي على لفظه فتصيره خاصا بالخز فلا يحنث بغيره بل يحنث بالجميع وسببه ان العوائد اللفظية الناسخة ناقلة للغة ومعارضة لها من جهة ان الناسخ مقدم على المنسوخ ومبطل له واما ترك ملابسة بعض انواع المسمى او ملابسة بعضه فلا يؤثر في سبق الذهن الى ذلك المسمى من حيث هو ذلك المسمى فكون زيد لا يركب الفرس او يركبه لا يقدح في انه اذاقال ركبت حيوانا يتعين حمله على الفرس اذا كانت عادته يطلق لفظ الحيوان على الجميع اما ان كان لا يطلق لفظ الحيوان الا على الفرس فهذه عادة لفظية تقضي على لفظه بحمله على الفرس كذلك اذاقال الملك او غيره لا دخلت في هذا النهار بيتا فدخل بيتا لم يدخله قط حنث وان كانت عادته بدخول غير هذا

على ان هـذا في فروع قليلة والضابط انه حيث يتعين الامر يصار اليه والا فالمصير للقاعدة وقد اعترض ابن الشـاط على المصنف في الفرق الثامن والعشرين وراى ان العوائد الفعلية من قبيل البساط يقيد به مطلق اللفظ. اذا تقرر هذا فحمل يمين الحالف بايمان المسلمين على الصوم والحج دون الاعتكاف هو من التخصيص بالعادة الفعلية العامة وليس من التخصيص بالعوائد القولية اذ العوائد القولية شيوع اطلاق اللفظ على بعض معـانيه دون غيرها وليس اطلاق لفظ اليمين بغالب على الحلف بالحـج والصوم دون الاعتكاف اذ لا دليل عليه بل انما كثر فعل الحج والصوم دون فعل الاعتـكاف او كثر الحلف بهما دون الحلف بالاعتكاف وفعلهما او الحلف بهما هو من قبيل الفعل لا من قبيل اللفظ الدال على الجنس وانما اوجب الاشتباه هنا ان مسمى اليمين هنا هو لفظ وهو صيغة القسم الانشاي فظن انه عين الاسم الذي هو لفظ يدل على جنس القسم فليس هذا من تخصيص لفظ اسم اليمين في العرف بان لا يطلق على كل يمين اي صيغة قسم بل هو من حمل لفظ الايمان على ما غلب عليهم الحلف به وهو من مسمى اليمين لا من اسمه فهو فعل لساني لا اسم لغوي وعليه فهو من تخصيص البساط وليس لفظ يمين هو الذي شاع في خصوص ما ذكر والا لانقلب نقلا لفظيا على ان عموم الحلف به بين الناس يخرج محله عن اعتبـار العوائد الخاصة التي هي محل حكاية الاجماع وقد غفل عن ذلك المصنف وخلطه فاوهم كلامه ان الاجماع متعلق بالعوائد الفعلية كلها حتى العامة مع ان موضوع المسألة في المتن ينافيه . وعليه فالحكم بتغليط اكابر الفقهاء في تعليلهم هاته المسالة ليس من التحقيق في شيء لانهم ناطوا التعليـل

البيت فتأمل ذلك تجده لا يعارض اللفظ في وضعه في اللغة أصلا بل ذلك عرف الاطلاق هو المؤثر ليس الا اما الفعل والملابسة فلا وقد حكي فيه الاجماع وليس منه قول العلماء العرف الخاص هل يقدم على العرف العام قولان فان مرادهم بالعرف الخاص عادة خاصة بالاطلاق لا بالفعل والمباشرة فتأمل ذلك فقد غلط فيه جماعة من أكابر الفقهاء المالكية وغيرهم حتى جعل بعضهم ان ما وقع للمالكية من حملهم ايمان المسلمين في الحلف على صوم شهرين متتابعين والحج دون الاعتكاف انه من باب العرف الفعلي وان عادة الناس يصومون كثيرا او يحجون كثيرا دون الاعتكاف وليس كما قالوا بل هو لان عادتهم اذا نطقوا في الايمان يحلفون بالتزام الحج والصوم ولم تجر عادتهم بنطقهم في الايمان بالتزام الاعتكاف فلذلك لم يندرج الاعتكاف في ايمان المسلمين

وكذلك قالوا اذا حلف لا يأكل رؤوسا * فمنهم من حنثه برؤوس الانعام التي جرت العادة بأكلها خاصة ومنهم من حنثه بجميع الرؤوس قالوا ايضا منشأ الخلاف العادة الفعلية بأكل هذه الرؤوس دون غيرها وليس كما قالوا بل منشأ الخلاف ان عادة الناس اذا نطقوا بلفظ الرؤوس في الايمان يخصون هذا النوع دون غيره فهذه عادة نطقية واختلفوا اعني الفقهاء هل وصلت هذه الغلبة في النطق الى حد النقل فتكون هذه العادة ناسخة للغة ام لم تصل الى حد النقل فهذا منشأ الخلاف في الحالف هل يحنث بجميع الرؤوس اما الفعل فلا وكذلك لو قال رايت رأسا لم يختلفوا في ان ذلك صادق على جميع الرؤوس ولا يختص ذلك برؤوس الانعام لان هذا التركيب لم يحصل فيه نقل وانما حصل النقل في لفظة اكلت مع الرؤوس اما ان ركب مع الرأس غيره من الافعال نحو رايت وابصرت وأعلمت فلا يلزم ذلك بالعرف والفعلي لا مدخل له في الالفاظ البتة وسببه عدم تعرضه للوضع الاول بخلاف العرف القولي فتأمل ذلك (* وعندنا تخصيص الشرط والاستثناء والاستفهام للعموم مطلقا ونص الامام على الغاية والصفة قال وان تعقبت الصفة جملا جرى فيها الخلاف الجاري في الاستثناء . والغاية حتى والى فان اجتمع غايتان كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن حتى يغتسلن قال الامام فالغاية في الحقيقة الثانية والاولى سميت غاية لقربها منها)

بالتخصيص بالعوائد الفعلية العامة كما يظهر من التامل في كلامهم . واما مساله الرءوس فهي مناقشة في التعليل فالفقهاء خرجوها على اعتبار العرف الفعلي والمص يراها من غيرها وكلامه اقرب فهي من العرف القولي الخاص لان لفظ الرأس عند الحالف لا يراد منه الا رءوس بعض الماكولات . قال المص في الفروق هي من العرف القولي الراجع الى المركبات بان يراد بالرءوس عند تركيبها مع الاكل رءوس الانعام خاصة ، هذا تحقيق هاذه المسالة التي طالما حيرت افهاما ، واثارت من الاشكال قتاما ﴿ قوله فمنهم من حنثه برءوس الانعام الخ ﴾ الاول قول اشهب والثاني قول ابن القاسم ﴿ قوله وعندنا تخصيص الشرط الخ ﴾ فانه يدل على تعليق مضمون جملة جوابه على حصول مضمون جملة فعله فاذا كانت جملة الجواب مشتملة على عموم كان التعليق مفيدا لاخراج بعض الافراد او بعض الازمان وكلاهما تخصيص اما الاول فظاهر مثل كل نعمي صدقة ان كانت قيمتها دون كذا واما الثاني فنحو ان فعلت كذا فعبيدي احرار وذلك ان اخراج بعض ازمان العبيد تخصيص للعموم اللزومي وهو عموم الازمان الذي يستلزمه عموم الاشخاص ومن المعلوم ان اخراج اللازم يستلزم اخراج الملزوم

تقدمت حقيقة الشرط في باب ما توقف عليه الحكم واما صورة التخصيص به فكقوله تعالى اقتلوا المشركين ان حاربوا فهذا الشرط يقتضي اخراج من لم يحارب وقد كان يقتل لولا هذا الشرط واعلم انه على ما تقدم من ان العام في الاشخاص مطلق في الأحوال يقتضي ان يكون الشرط مقيدا لتلك الحالة المطلقة لا مخصصا وكذلك الغاية والصفة فان المقبول عند الغاية الخاصة والصفة الخاصة والشرط الخاص مقتول في حالة ما لا نه مقتول في حالة معينة والمعين يستلزم المطلق وكل فرد من العموم يقتل في هذه الحالة فلم يعارض هذه التقييدات العموم بل قيدت الحالة المطلقة فيها واما الاستثناء فله حالتان ان استثنى نوعا او شخصا وجعلناه لا يقتل في حالة فهذا تخصيص لانه لا يقتل في حالة

ما وان استثنى موصوفا بصفة يمكن زوالها فهو مقيد لا مخصص لان الخاص الحاصل اشتراط نقيض تلك الصفة فيؤول الى الشرط وقد تقدم انه تقييد لا تخصيص. مثال الاول اقتلوا المشركين الا زيدا والابني تميم. مثال الثاني الا من لم يحارب فهذا غور بعيد لم ارد لاحد ويكاد الناس الكل على خلافه فتامله ﴾ (فائدة) قال الشيخ سيف الدين الشرط شرطان شرط السبب وشرط الحكم ﴾ فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط كالقدرة على التسليم في البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكم المسبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلاة مع الاتيان بمسمى الصلاة. كما ان المانع مانعان مانع السبب ومانع الحكم فمانع السبب كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب نفيا كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب ومانع الحكم هو كل وصف وجودي حكمته مقتضاها نقيض حكمة السبب كالابوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان ﴾ (فائدة) قال الامام فخر الدين الشرط الداخل على الجمل اتفق الامامات أبو حنيفة والشافعي رضي ﴿ ٢٥٢ ﴾ الله عنهما انه يعم الجمل قلت والفرق بينه وبين الاستثناء الذي خالف ابو حنيفة في عوده على جميع الجمل وخصصه بالجملة الاخيرة ان الشروط اللغوية أسباب كما تقدم في باب مايتوقف عليه الاحكام والسبب شأنه تضمن الحكم والمقاصد فيتعين عموم تعلقه بجميع الجمل تكثيرا لتلك المصلحة بخلاف الاستثناء انما هو اخراج ما هو غير مراد ولعله لو بقي لم يخل بحكمة المذكور المراد فالاستثناء ضعيف ﴿ فائدة ﴾ قال الامام فخر الدين اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام بخلاف الاستثناء اختلفوا في جواز تاخيره بالزمان قلت والفرق ما تقدم من تضمنه للحكمة والمصلحة فيقوى الاهتمام به فلا يتأخر بخلاف الاستثناء (فائدة) قال الامام فخر الدين يجوز تقديم الشرط في النطق وتاخيره قال والتقديم احسن لانه مؤثر فهو متقدم طبعا فيتقدم وضعا واجاز بعضهم التاخير لانه لا يستقل بنفسه فأشبه الاستثناء ﴿ ونص على الحس نحو قوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها ﴾ لان البصر يشاهد بقاء الجبال والسموات فيعلم العقل انها غير مرادة بالعموم ويقرب من هذا الباب تخصيص يسمونه التخصيص بالواقع. وقد لا يتعين ولا يعلم لنا كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم يقطع بان الواقع ان بعض من صدق عليه العصيان لا يعذب اما لانه تاب او بفضل الله تعالى لقوله تعالى ويعفو عن كثير او بالشفاعة لكن هذا الذي خصص من هذه الانواع غير معلوم لنا الآن عدده ولا أشخاصه ولا صفته وكذلك عموم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بعض عمل الخير لا يرى خيره الا انه ارتد او ظلم فأخذ منه ذلك الخير في ظلمه ومن عمل شرا قد لا يرى شرا لما تقدم ﴿ ﴾ وفي المفهوم نظر وان قلنا انه حجة لكونه اضعف من المنطوق لنا في سائر صور النزاع ان ما يدعى انه مخصص لا بد وان يكون منافيا واخص من المخصص ﴾ فان اعملا او الغيا اجتمع النقيضان وان

وهي الملزومات التي وقعت في وقت الاخراج فكل عبد مات قبل حصول الشرط او كوتب او دبر لم يقع عليه العتق بعد حصول الشرط فالحظ هذا فان كثيرا يحتارون في تصوير تخصيص الشرط لانهم ياخذون في امثلتهم النوع الثاني خاصة وهو فيه خفاء واما اذا كانت جملة الجواب لا تشتمل على عموم فالشرط ح تقييد لاطلاقها لا تخصيص ﴾ قوله فان كان عدمه مخلا لحكمة السبب ﴾ انظر الفرق بين السبب والحكمة في الفصل السابع من باب القياس من هاته الحاشية وتقدم ايضا في الفصل الخامس عشر من الباب الاول منها ﴾ قوله وفي المفهوم نظر الخ ﴾ نقل حلولو في شرحه عن الباجي ان اكثر اصحابنا على عدم التخصيص به ﴾ قوله فان اعملا او الغيا اجتمع النقيضان الخ ﴾ اي اجتمعا في الوجود عند اعمالهما او في الانتفاء عند الغائهما والكل محال

الفصل الرابع فيما ليس من مخصصاته

مما قد توهم او يتوهم انه مخصص وليس بمخصص لانه لا يخصص العموم الا الذي ينافي عمومه لو اعمل مقتضاه ﴿ قوله وليس من مخصصات العموم سببه الخ ﴾ بواعث الكلام واسباب التشريع كثيرة فاذا قال قائل كلاما او أنشأ حكما او امثالا او احكاما لم يقتض ذلك ان ما وقع في كلامه لا يعدو الباعث له عليه وقد اخرج البخاري في باب « الصلاة كفارة » حديث ابن مسعود ان رجلا اصاب اثما فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم يخبره بذلك فأنزل الله تعالى واقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فقال الرجل ألي هذا يا رسول الله قال لجميع امتي . وهنا مسألتان مزجهما المصنف ولقد احسن وهما جواب السائل وسبب العموم ولا فرق بينهما الا ان السبب اعم من السؤال لشموله ماليس بقول وماهو قول بلا سؤال كالخصومات ﴿ قوله وعن مالك فيه روايتان الخ ﴾ جزم المصنف اولا بان السبب ليس من المخصصات لانه رأي اكثر الاصحاب كما قاله ثم ذكر عن مالك روايتين ولم يتعرض لترجيح احداهما . وعن الباجي في المنتقى ان مذهب مالك قصر العام على سببه كما في فتوى لابن مرزوق في احباس المعيار وهو غريب ولعل الروايتين اختلاف في حال ففي كلام الشارع يحمل على العموم ولا يخصصه سببه لان المقام مقام التشريع ولا خصوصية للسبب الا من حيث كونه الموجب لورود الخطاب فلا يخصص عموم اللفظ ، واما في كلام الناس في عقودهم ومعاملتهم فلا يحمل العموم ان ورد

اعمل العام مطلقا بطلت جملة الخاص بخلاف العكس فيتعين وهو المطلوب) رايت لجماعة من الاصوليين ان المفهوم يخصص من غير توقف مثاله قوله عليه الصلاة والسلام في كل اربعين شاة شاة هذا عام ثم قال في الغنم السائمة الزكاة ومقتضى مفهومه عدم الزكاة في المعلوفة فمنهم من رجح العموم لانه منطوق والمنطوق اولى من المفهوم ويقول بوجوب الزكاة في المعلوفة . ومنهم من يقول المفهوم اخص من العموم لانه لم يتناول الا المعلوفة والاخص مقدم على العموم وهو قول الشافعي في خصوص مسألة الزكاة هذه (الفصل الرابع فيما ليس من مخصصاته * وليس من مخصصات العموم سببه بل يحمل عندنا على عمومه اذا كان مستقلا لعدم المنافاة خلافا للشافعي والمزني وان كان السبب يندرج في العموم اولى من غيره وعلى ذلك اكثر اصحابنا * وعن مالك فيه روايتان) رأيت فيه ثلاثة مذاهب يخصص لا يخصص الفرق بين المستقل فيخصص وبين غير المستقل فلا يخصص حكاها ابن العربي وغيره

على سبب خاص الا على ما يتعاق بالغرض المسوق اليه ولهذا رجح ابن مرزوق فتوى ابن الحاج بتخصيص السبب للعموم الوارد عليه قائلا انها الحق الذي لا عوج فيه ولا امت لانه المحقق وغيره المحتمل واستضعف فتوى ابن رشد بالحمل على العموم وذلك في مسألة الابراء العام اذا ورد بعد خلع ونحوه وقد اشار اليها الزقاق بقوله

وان عمم الابراء والخلع سابق ☆ فقصر وتعميم جميعا تاهلا

﴿ قوله مثال المستقل قصة عويمر الخ ﴾ فانه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عمن يرى رجلا مع امرأته ايقتله فيقتلونه ام يحتمل ما لا يطيق احتماله ، فكره النبي صلى الله عليه وسلم المسائل ثم اعاد فنزلت آية اللعان فالسبب غير متصل بصيغة العموم فلا يقتضي تخصيص حكم اللعان برؤية الزنا فقط بل يشمل ايضا نفي الحمل بشرطه وعويمر هذا هو عويمر ابن ابيض العجلاني الانصاري واسم امرأته خولة ﴿ قوله مثال غير المستقل الخ ﴾ هو كل ما يرجع الى اللفظ العام من ضمير او حرف تعريف او جزاء ، واعلم ان العام في حديث اينقص الرطب وقوله فلا اذاً ضمني لا صريح وهو مايوخذ من وصف اينقص اذا جف الذي هو في قوة قوله لا يباع ما ينقص بعد جفافه وهو عام في الرطب وغيره فلم يختص بالرطب ، ولهذا عمم مالك رحمه الله تفسير المزابنة بقوله انها بيع معلوم بمجهول من جنسه ﴿ قوله لان اذن التنوين فيها عوض الخ ﴾ سهو واضح اذ ليست اذاً هنا هي اذ الملازمة للاضافة الى جملة بعدها فتحذف جملتها ويعوض عنها التنوين لان تلك لازمة الكسر في آخرها لا لتقاء الساكنين وهما آخر اذ ونون التنوين والتي في الحديث مفتوحة ولان

☆ مثال المستقل قصة عويمر في اللعان ☆ مثال غير المستقل قوله عليه الصلاة والسلام اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذاً فقوله فلا اذاً لا يستقل بنفسه فيتعين ضمه الى الكلام الاول بجملته ويصير التقدير لا يباع الرطب بالتمر لانه ينقص اذا جف ☆ لان اذاً التنوين فيها عوض موضوع للعوض من الجملة او الجمل السابقة ومنه قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وأخرجت الارض اثقالها وقال الانسان مالها يومئذ تحدث اخبارها قوله يومئذ اي يوم هذه الجمل المتقدمة فالتنوين بدل منها . حجة التخصيص به ان الكلام انما سيق لاجله فهو كالجواب له والجواب شأنه ان يكون مطابقا للسؤال فلا يزيد عليه فيخصص العموم به . حجة عدم التخصيص ان الجمع ممكن فيثبت حكم السبب وحكم ما زاد عليه ولا يتنافيان وان سلمنا انه يجري مجرى الجواب والجواب اذا حصل فيه زيادة اعتبرت كما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من

اذ للظرفية ولا معنى لها هنا لانها تقتضي ان المنع من البيع في زمان نقصانه عند جفافه مع انه ح يجوز بيعه بالتمر على شرطه ولا للتعليل لانه ماخوذ من معنى الظرفية فيرجع الى وجوب الاضافة او تنوين التعويض ولان تجرد اذ عن كلمة تدل على معنى حين مضافة اليها وقت حذف جملتها قليل نحو « وانت اذ صحيح » فالصواب ان اذن هنا هي الجوابية التي تنصب المضارع والمسألة هي هي لان الجواب غير مستقل عن السؤال. فان قلت لعل اصلها اذ المنونة تنوين العوض قلت قيل به وهو وجيه الا انها صارت لمجرد الجوابية فلا يغني هذا في دفع الاعتراض عن المص لان الاصل قد نسي وحسبك ان تنوينها قد ظهر وصار نونا وفتحت الذال والبحث عن الاصل ليس من غرض غير اللغوي ❀ قوله فائدة من قولي المخصص لابد ان يكون منافيا الخ ❀ اي من قوله هاته العبارة بمعناها اذ قال في المتن « لعدم المنافاة » في توجيه عدم التخصيص فاقتضى ان المنافاة شرط للتخصيص وهذا بحث التخصيص للفظ الحالف بالنية اي انها تخصص عند ثبوت التنافي بين مقتضاها ومقتضى العموم وهو ان يقصد بها نوعا دون غيره واورد عليه المص طلب الفرق بين خطور ثياب الكتان في الذهن وقت الحلف فلا يخصص وبين ما لو قال الثياب الكتان فيخصص . وملخص الجواب بطرفيه ان القيود اللفظية مقصودة للمتكلم للاحتراز عن غير مدلولها ولذلك اذا خرجت مخرج الغالب لا يعتد بها بخلاف خطور الصفات في الذهن فانه يكون مع الذهول عن اخراج غيرها وبذلك ظهر الفرق وعلى التسليم فان ذلك التخصيص انما يكون بالدليل والقيود اللفظية ادلة وكذلك العزم على الاخراج بالنية فذلك دليل

ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فزاد الميتة وحكمها ثابت مع طهورية الماء فلا تنافي في ذلك ولانه لو كانت العمومات تختص باسبابها لاختصت آية اللعان وآية الظهار وآية السرقة باسبابها وهو خلاف الاجماع ولان غالب عمومات الشريعة لها اسباب فيلزم تخصيص اكثر العمومات ❀ (فائدة) من قولي المخصص لابد ان يكون منافيا للنص المخصوص يظهر الفرق بين النية المخصصة والنية المؤكدة واكثر الذين يفتون لا يطلبون الفرق بينهما في الفتاوي بل يفتون الناس فيهما سواء فاذا جاء الحالف وقال حلفت لا لبست ثوبا ونويت الكتان فيقولون لا تحنث بغيره وليس كما قالوا بل نقول اذا قال لا لبست ثوبا يقتضي حنثه بأي ثوب كان ثم النية بعد ذلك لها احوال احدها ان يقول نويت جملة الثياب فنقول له تحنث بكل ثوب باللفظ وبالنية المؤكدة له وثانيها ان يقول نويت بعض الثياب وهي الكتان وتركت غيرها لم اتعرض لها فنقول له تحنث

اما مجرد تصور بعض الافراد عند النطق بالعام فليس من الادلة بل هو مدلول لانه تصور والتصور كالتصديق مدلولان لا دليلان ودليلاهما القول الشارح والقضية . هذا حاصل تقرير كلام المصنف في السؤال وجوابه مع بيان وتعليل . ولقد تسامح المص في اطلاق النية على هذا النوع الذي هو خطور محض غير مقصود للاخراج وذكر المص في اثناء الفرق الثاني ان النية لا تصرف صريح باب الى غيره بل انما تدخل في المحتملات فهي تصلح مخصصا ومقيدا دون ان تكون مبطلا اي ناسخا وعليه فالمراد من المنافاة منافاتها لظاهر اللفظ لا المنافاة للقصد والمعنى وهذا مما يجب تقييد كلامه به ههنا . وتقدم ايضا في صيغ العموم عن الحنفية انهم يشترطون في تخصيص النية ان تكون فيما دل عليه اللفظ مطابقة لا التزاما . هذا واعلم ان ما بنى عليه المص هنا من اشتراط المنافاة في النية لاخراج النية غير المنافية بحث تبع فيه المص عز الدين ابن عبد السلام فتابعه عليه ابن راشد والمقري وخليل في مختصره حيث قال (وخصصت نية الحالف وقيدت ان نافت) وتكلف سراحه لبيان المحترز عنه بهذا القيد وذلك قياس للتخصيص بالنية على التخصيص باللفظ وهو غير موافق لفتاوي الفقهاء المبنية على ان ما استحضره الحالف من انواع الجنس المحلوف عليه عند الحلف هو المعتبر من يمينه لانه المقصود له ولذلك لم يعهد من اهل العلم بالفتوى سؤال عن حال النية والاقدام على تغليطهم غير هين ولعل مراد المص ومن تبعه من النية مطلق الخطور في الذهن لا القصد بالحالف الى الشيء المنوي دون غيره وهو ما سميناه بالتسامح قبيل هذا وفرقنا بين حال الخطور في الذهن وحال النطق باللفظ . فالحاصل ان

ثبوت حكمه من غير احتياج الى نية بدليل انه لو قال لم تكن لي نية البتة لا في البعض ولا في الكل فانه يحنث باللفظ الصريح لا يحتاج معه الى غيره وثالثها ان يقول نويت غير الكتان من اليمين بان استخصرته واخرجته قلنا له لا تحنث بغير الكتان لانك اتيت بالنية المخصصة فان هذه النية المخرجة منافية لموجب اللفظ واللفظ يقتضي الاندراج وانت نويت عدم الاندراج فحصل التنافي بين هذه النية وبين اللفظ فهي مخصصة بخلاف التي قبلها انما هي مؤكدة للبعض الذي خطر بالبال والبعض الآخر لم يخطر بالبال فلم تخرجه النية فوقع الحنث بالجميع فالواجب على المفتي ان لا يكتفي بقول المستفتي اردت الكتان بل حتى يقول له اردت اخراج غير الكتان من يمينك فاذا قال له نعم ح يفتيه بتخصيص حنثه بالكتان والا فلا فتامل هذا الموضع فهو عزيز في تخصيص العمومات في الفتيا وغيرها فان قلت هو لو قال والله لا لبست ثوبا كتانا لم يحنث بغير الكتان ولم يخطر غير الكتان بباله ولا نفاه بلفظه

كونه نوى الكتان وذهل عن غيره هو بمنزلة هذا القيد اللفظي وقد اجمعوا على عدم تحنيثه في هذا القيد اللفظي كذلك هذه النية فانها مثله كما تقرر قلت سؤال حسن قوي غير ان الجواب عنه حسن جميل وهو ان نقول المخصصات اللفظية المتصلة من الغاية والشرط والصفة والاحاطة الفاظ لا تستقل بنفسها وقاعدة العرب ان مالا يستقل بنفسه اذا جاء عقيب مايستقل بنفسه جعلت العرب ذلك المستقل غير مستقل ولا يعتبر الاالمجموع المركب منهما المستقل وما بعده مما لا يستقل فيصير الجميع كالكلمة الواحدة بدليل ما هو اشد الاشياء ضيقا وهو الاقرار عند الحاكم فلو قال له عندي الثياب الزرق والدراهم الزايفة لم يلزمه الحاكم بغير الموصوف بتلك الصفة ولا يقضي عليه بعموم الثياب ولا الدراهم بغير الاقرار بطريق الاولى وما سره الا ما تقدم من القاعدة اللغوية فهذا هو شان الصفة وغيرها مما لا يستقل واما النية فليس للعرب فيها هذا الوضع بل تعتبر ما نوى ان كانت موكدة له لم تغير حكمه او معارضة له قدمت النية فافترق البابان ومن وجه آخر على تقدير تسليم عدم صحة هذه القاعدة وهو ان اللفظ له دلالة والنية لا دلالة لها فان الدلالات من خصائص الالفاظ ❊ ٢٥٧ ❊ والارادة مدلول لا دليل واذا تقرر هذا فالقيد يدل بمفهومه على عدم دخول غير الكتان في يمينه بطريق المفهوم ودلالة الالتزام فتكون دلالة اللفظ التزاما معارضة لظاهر العموم مطابقة فلما حصل التعارض امكن التخصيص بالمعارض الاخص كما تقدم تقريره والنية لما لم تكن لها دلالة لم يوجد ما يعارض العموم في قصده للكتان خاصة وذهوله عن غيره فهذان جوابان سديدان وبهذه المباحث يفهم معنى قول العلماء ان العام قد يستعمل في الخاص فان معناه ارادة اخراج بعض مسماه عن مدلول اللفظ وليس معناه ارادة بعضه بالحكم فتأمل ذلك فالفرق بينهما هو في غاية الظهور وعند اكثر الفقهاء في غاية الخفاء ﴿ والضمير الخاص لا يخص عموم ظاهره كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن هذا عام ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا خاص بالرجعيات نقله الباجي عنا خلافا للشافعي والمزني ﴾ معناه بل يبقى لفظ المطلقات على عمومه لانه جمع معرف باللام ﴾ ومذهب الراوي لا يخصص عند مالك والشافعي خلافا لبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ﴾ هذه المسألة منقولة هكذا على الاطلاق والذي اعتقده انه مخصوص بما اذا كان الراوي صحابيا شانه الاخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال انه اذا خالف مذهبه ما رواه يدل ذلك منه على انه اطلع من رسول الله صلى الله عليه وسلم على قرائن حالية تدل على تخصيص ذلك العام وانه عليه الصلاة والسلام اطلق العام لارادة الخاص وحده فلذلك كان مذهبه مخالفا لروايته اما اذا كان الراوي مالكا او غيره من المتأخرين الذين لم يشاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يتأتى ذلك فيه

خطور بعض الافراد في الذهن ان لم يكن هو المقصود بالحلف لا يفيد شيئا لانه بمنزلة المثال في الكلام وان كان هو المحلوف عليه فهو مثل ما اذا نوى اخراج غيره لانه يصير هو المقصود من اللفظ وبهذا ينبغي اسقاط الصورة الثالثة من الصور الاربع التي ذكرها المص في الفرق التاسع والعشرين ﴿ قوله والضمير الخاص لا يخصص عموم ظاهره الخ ﴾ اي الضمير المتعين رجوعه الى بعض ما يدل عليه العام بسبب كون المقام لا يصلح الا لذلك البعض والمراد من ظاهره اسمه الظاهر وهو معاده وانما لم يخصص عندنا لان خصوص الضمير انما اخذ من القرائن اعني عدم صلاحية الحكم المتعلق بالضمير الا لبعض افراد العام وذلك لا يقتضي ابطال العموم ولذلك كان حكم المطلقات البوائن عندنا في العدة كحكم

الرجعات ومن خصص به وهو الشافعي قال خصوص الضمير يؤول ظاهر العموم فيكون معتبرا فيه الغالب ولكل وجه معتبر ❀ قوله ابعادا له عن المجاز والتخصيص بذلك النوع الخ ❀ هكذا وقعت هذه العبارة في النسخ وهي مترددة بين تعقيد وتصحيف فقوله ابعادا له اي للفظ العام عن ان يكون مجازا اطلق واريد به ذلك النوع الخاص بعلاقة البعضية في الجملة لانه جزءي وهو اطلاق النقل وابعادا له عن ان يكون خاصا بذلك النوع. ووجه الاحتياج لهذا الابعاد هو ان ذلك النوع اهم افراد العام فهو اسبقها للاذهان فربما ظن انه المعني من اللفظ فاذا ذكر النوع الاهم بعد ذكر اللفظ العام لم يبق احتمال التخصيص في اللفظ العام البتة لان ذكر بعض انواعه بعده دل على ان عمومه مراد وان كان لفظ ذلك النوع يحتمل في ذاته ان يكون خاصا ببعض افراده لانه من حيث انه نوع تجري عليه احكام العام فقول المص يبقى احتمال التخصيص فيه شبيه بالاستطراد لاننا بصدد البحث عن دفع احتمال التخصيص في اللفظ العام الذي ذكر بعض افراده فما كان الشان ان نشتغل ببيان احتمال لفظ النوع للتخصيص وكأن المص هنا جرى على عادته من الاحتفال بالفروق فاراد ان يشير الى الفرق بين كون ذكر نوع من انواع العام لا يبقي احتمال اللفظ العام للتخصيص وبين كون ذلك النوع نفسه يحتمل التخصيص ببعض الافراد لان النوع الاضافي ياخذ احكام الجنس ان نسب الى ما تحته. ويمكن ان يكون بالعبارة تصحيف في قوله يبقى وان اصله ينفى بياء ونون وفاء مبنيا للمجهول ويكون تقرير العبارة هكذا ابعادا له عن المجاز والتخصيص بذلك النوع فاذا نص عليه اي على ذلك النوع ينفى احتمال التخصيص

ومذهبه ليس دليلا حتى يخصص به كلام صاحب الشرع والتخصيص بغير دليل لا يجوز اجماعا حجة التخصيص ما تقدم فان عدالته تمنعه من تركه بعض افراد العموم الا لمستند من قراين صاحب الكلام فاذا ثبتت القرائن ثبت التخصيص حجة عدم التخصيص ان عموم كلام صاحب الشرع حجة والراوي لم يتركه الا لاجتهاد ويجوز ان يكون اصاب ام لا والاصل بقاء العموم على عمومه ولو كان كل اجتهاد صحيحا لكان قول كل مجتهد حجة وهو خلاف الاجماع (وذكر بعض العموم لا يخصصه خلافا لابي ثور) ذكر بعض العموم كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى فالاحسان بلام التعريف عام في جميع انواع الاحسان فيندرج فيه ايتاء ذي القربى فذكره بعده ليس تخصيصا للاول بايتاء ذي القربى بل اهتماما بهذا النوع من هذا العام وعادة العرب انها اذا اهتمت ببعض انواع العام خصصته بالذكر *ابعادا له عن المجاز والتخصيص بذلك النوع فاذا نص عليه ينفى احتمال التخصيص فيه دون غيره فلا يبقى احتمال التخصيص فيه البتة وكذلك قوله تعالى وينهي

فيه اي في ذلك العام الذي ذكر نوعه بعده دون غيره من كل عام لم يذكر بعده بعض انواعه فذلك لاينفى احتمال التخصيص فيه البتة وعلى كلا الاحتمالين فكلام المص يفيد ان العام الذي ذكر بعده بعض انواعه اقوى مما لم يذكر بعده. واعلم ان مثل الانواع في ذلك الافراد اي الجزئيات ﴿ قوله باخراجه منه الخ ﴾ متعلق بمعنى النفي في قوله فلا يتوهم اي ان انتفاء التوهم كان بسبب الاخراج منه ﴿ قوله فمن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع مالم يقبض الخ ﴾ الذي في صحيح البخاري عن ابن عباس « اما الذي نهى عنه صلى الله عليه وسلم فهو الطعام ان يباع قبل ان يقبض قال ابن عباس ولا احسب كل شيء الا مثله » فاذاوقعت رواية « مالم يقبض » حملت ما على الابهام وفسرت بالطعام فليس في الحمل على خصوص الطعام بعد هذا اعمال قاعدة ذكر بعض افراد العام يخصص . وقول بعض المالكية الاول مطلق يريدون من الاطلاق الاجمال ومن التقييد البيان ولم يكن المتقدمون يتوخون الاصطلاح فكانوا يسمون الشيء باسم ما يشبهه وليست مخالفة الاصطلاح غلطا

﴿ ترجمة أبي ثور ﴾

وابو ثور هو ابراهيم بن خالد بن اليماني الكلبي البغدادي الشافعي المتوفى سنة ٢٤٠ مائتين واربعين في بغداد وهو من اكابر اصحاب الشافعي أخذ عن ابن عيينة ووكيع وأخذ عنه مسلم وأخرج عنه في غير الصحيح وشهد له ابن حنبل الا ان اباحاتم الرازي وجماعة انكروا

عن الفحشاء والمنكر والبغي مع ان المنكر عام بلام التعريف فيه فهو بعمومه يشمل البغي فذكره بعد ذلك انما هو اشعار بانه أقبح المنكر واهم انواعه بالذكر فلا يتوهم تخصيص العام المتقدم *باخراجه منه* وكذلك قوله تعالى وملائكته وجبريل خصص جبريل اهتماما به وكثير من العلماء يمثل هذا الباب بقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وليس منه لان فاكهة مطلق لا عموم فيه حتى يكون اولا قد تناول الرمان فيخصص بعد ذلك بالذكر بخلاف المثل السابقة عامة تناولت ما ذكر بعدها اذا علم هذا فاعلم انه قد وقع في المذهب استدلالات على خلاف هذه القاعدة فينبغي ان يتفطن لها* فمن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام في جميع المبيعات ونهى عن بيع الطعام قبل قبضه والطعام بعض ذلك العموم فقال مالك رحمه الله تعالى لا يحرم الا بيع الطعام قبل قبضه قال جماعة من المالكية لان العموم المتقدم مطلق وهذا

مقيد والمطلق يحمل على المقيد وهذا غلط بل هذا تخصيص العام بذكر بعض انواعه والصحيح انه باطل كما تقدم والمطلق والمقيد انما معناه ان يكون المطلق ماهية كلية فيذكر معها او بعدها قيد نحو فتحرير رقبة وفي آية أخرى فتحرير رقبة مؤمنة فهذا هو المطلق والمقيد الذي يحمل فيه المطلق على المقيد لان المقيد زاد على الثابت أولا مداول القيد اما اذا كان اللفظ عاما فالمقيد يكون منقصا ان اخرجنا ماعدا محل القيد وفي المطلق لا يكون منقصا فلذلك كان الصحيح حمل المطلق على المقيد والصحيح عدم تخصيص العموم بذكر بعضه فهذا فرق عظيم ينبغي ان تلاحظه فهو نفيس في الاصول والفروع (* وكونه مخاطبا لا يخصص العام ان كان خبرا وان كان أمرا جعل جزاء قال الامام يشبه ان يكون مخصصا) المراد المخاطب بكسر الطاء الفاعل للخطاب مثال الخبر من دخل داري فهو سارق السلعة هل يقتضي ذلك انه اذا دخل هو ان يكون مخبرا عن نفسه انه سارق مثال الامر الذي هو جزاء قوله من دخل داري فاعطه درهما فقوله أعطه أمر وهو جواب الشرط ووجه الاحالة فيه انه لا يامر لنفسه بدرهم من ماله *ومن ذلك قول المرأة زوجني ممن شئت فهل له ان يزوجها من نفسه لاندراجه في العموم او قال بع سلعتي ممن رأيت فهل له شراؤها لانه رأى نفسه . بين العلماء خلاف والصحيح انه مندرج في العموم لانه متناول له لغة والاصل عدم التخصيص (وذكر العام *في معرض المدح او الذم لا يخصص خلافا لبعض الفقهاء) مثاله ان يذكر الله تعالى فاعل المحرم ثم يقول بعد ذكره انه لا يفلح الظالمون فهل يقتضي انه مخصوص بمن تقدم ذكره او يكون عاما ويندرج فيه المتقدم ذكره اندراجا أوليا وكذلك اذا ذكر الله تعالى فاعل المامور به ثم قول عقبه ان الله مع المحسنين انه كان للاوابين غفورا ونحو ذلك فهل يعم اللفظ والحكم كل محسن وكل اواب او يختص بمن تقدم ذكره خلاف . حجة التخصيص ان ذكر العام بعده يجري مجرى الجواب عنه والجواب شأنه أن يكون مطابقا للسؤال من غير زيادة وكانه قال مع المحسنين الذين تقدم ذكرهم والاوابين الذي تقدم ذكرهم . حجة عدم التخصيص ان اللفظ عام ولا ضرورة لتخصيصه بمن تقدم فان حكم الجمع ثابت بالعموم والاصل عدم التخصيص فيبقى اللفظ عاما على حاله (تنبيه) قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام ليس من هذا الباب

عليه شذوذا يخالف به الجمهور وانكر عليه ذلك احمد بن حنبل الا انه كان يسلك مسلك الاجتهاد المطلق رحمه الله * قوله وكونه مخاطبا الخ * اي ان كان لفظه يشمله وضعا احترازا عن صيغ الخطاب والامر فانها لا تشمل المتكلم فلم يبق الا الاخبار ونحوه اذا جاء به حكم شرعي واما خطابات القرآن فشاملة للنبيء صلى الله عليه وسلم لانه مبلغ لا مخاطب ، وقد تقدمت هذه المسألة في الفصل الثاني * قوله ومن ذلك قول المرأة زوجني ممن شئت الخ * لا ينطبق على المسألة لانه مخاطب بالفتح وكذلك بع سلعتي ممن شئت * قوله في معرض المدح او الذم الخ * اي الخاص كما يشرحه المثال وحقها ان تلحق بمسألة عموم السبب لانها تشمل ذكر العام ذيلا لصورة مخصوصة نحو فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحا والصلح خير فهل يختص ذلك بصلح الزوجين وهو الخلع ام يعم كل صلح حتى يكون دليلا على جواز الصلح عن انكار في الدعاوي لانه من افراد الصلح او لا يكون لان المراد خيرية الصلح

بين الزوجين خاصة ﴿ قوله وعطف الخاص على العام لا يخصصه الخ ﴾ المراد من العطف هنا معناه اللغوي اي مطلق الرجوع لشيء فيؤل الى ذكر خاص مع عام في سياق واحد هل يقتضي سريان حكم احدهما للاخر سواء كان الثاني ام الاول فتندرج فيه هاته المسألة وعكسها بالعكس اللغوي وهو مسألة عطف الخاص على العام لا يقتضي عموم الخاص وذلك اذا كان اللفظ الخاص صالحا للعموم ودل دليل على ان المراد منه الخصوص مثل ذو عهد وكذا المعرف بال الصالحة للاستغراق والفرد بالعهد وعكسها ايضا بالعكس المنطقي وهو عطف العام على الخاص لا يقتضي عموم الخاص ولا خصوص العام وكذا نظائرها من رجوع الضمير الى البعض الذي تقدم التمثيل بمثاله لمسالة عطف الخاص على العام لا يقتضي العموم وكذا ذكر بعض افراد العام والامثلة تدل على ان هذا هو المراد ضرورة ان ذو عهد ليس معطوفا على كافر الذي هو محل العموم بل هو معطوف على مسلم ولذلك صح ان يكون هذا الحديث مثالا للمسألتين . وحاصل استدلال هاته المسألة راجع الى ما قدمناه في رجوع الضمير الى البعض هل يخصص من ان العام دلالته من قبيل الظاهر فاذا ورد ما يؤوله ويبين الحال فهل يعول عليه ، والكلام في ان هذا متعين لتاويل الظاهر ام لا فيقال هنا الاصل تساوي المتقارنين فلما تعين احدهما للخصوص يحمل عليه ما هو ظاهر فيه الا ان المساواة في هاته المسألة اضعف منها في مسألة رجوع الضمير كما لا يخفى لان الاصل هنالك اقرب واولى . هذا . واعلم ان المسألة مفروضة في كتب الاصول على هذا الوجه من الخلاف ونسبو للحنفية

العام المرتب على شرط تقدم بل يختص اتفاقا كقوله تعالى ان تكونوا صالحين فانه كان للاوابين غفورا فالشرط المتقدم هو صلاح المخاطبين الحاضرين وصلاحهم لا يكون سببا للمغفرة لمن تقدم من الامم قبلهم او يأتي بعدهم فان قواعد الشرع تأبى ذلك وان سعي كل احد لا يتعداه لغفران غيره الا أن يكون له فيه تسبب وهنا لا تسبب فلا يتعدى فيتعين ان يكون المراد فانه كان للاوابين منكم غفورا فان شرط الجزاء لا يترتب جزاؤه على غيره وهذه قاعدة لغوية وشرعية اما اذا لم يكن شرطا أمكن جريان الخلاف (*وعطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيصه خلافا للحنفية كقوله عليه الصلاة والسلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده فان الثاني خاص بالحربي فيكون الاول كذلك عندهم) القاعدة ان الادنى يقتل بالاعلى ومساوية وهل يقتل الاعلى بالادنى هو موضع الخلاف فقوله عليه الصلاة والسلام

القول بان العطف على العام يعم المعطوف كما تقدم في باب العموم وان عطف الخاص على العام يخصص ولم أزل أتوقف في تصويرها بقطع النظر عن تصحيحها او تضعيفها لان المعطوف الذي هو اخص من العام مشارك له في حكمه اذ العطف يقتضي التشريك واذا ثبتت المشاركة في الحكم فلا معنى للتخصيص اذ شرط التخصيص المنافاة فان كان معنى التخصيص هنا ان العام يخرج منه بعض الافراد وهو المذكور بعده فهذا البعض قد ثبت له حكم مساو لحكم العام فلا معنى لاخراجه وان كان المراد اخراج بعض آخر فلا دليل عليه حتى يخرج الى ان رأيت في كلام ابي الفتح ابن جني في شرحه للحماسة عند قول عامر بن الطفيل

أكر عليهم دعلجا ولبانه ✫ اذا ما اشتكى وقع الرماح تحمحما

قال « انما أعاد اللبان لعظم قدره في نفسه تنويها به ومثله قوله تعالى من كان عدو الآية وان كان مذهب الفقهاء العراقيين ان جبريل وميكائيل ليسا داخلين في الآية في جملة الملائكة » فدل كلامه ان المراد من قولهم عطف الخاص على العام هل يخصص ام لا اي هل يجعل العام المذكور قبل ذكر الخاص مرادا به الخصوص مجازا لا انه عام مخصوص فانكشف هذا الابهام في حكاية كلامهم. فان قلت اذا كانت نكتة عطف الخاص عند الجمهور هي الاهتمام كما قال المص وابن جني فما هي النكتة عند الحنفية في ارادة بعض الافراد من العام وهو البعض الذي هو غير المذكور المعطوف من بعد . قلت قصد المتكلم ان المعطوف من شأنه ان لا يدخل في العموم اما لمساوقة اعتقاد معتقد او لكونه غير جدير بالحكم ثم يعطف للاشارة الى ان المتكلم لم يجد بدا من استدراكه لانه ثابت

لايقتل ،ومن بكافر عام في جميع الكفار فيتناول الذمي فلايقتل به المسلم اذاقتله عمدا عندنا خلافا للحنفية ✫ قالوا اول الحديث لكم وآخره عليكم فان ذا العهد يقتل بالذمي لان الذمي اعلى منه لان عقد الذمة يدوم للذرية والمعاهدة لا تدوم والادنى يقتل بالاعلى فيقتل المعاهد بالذمي فتعين ان الذي لا يقتل به المعاهد هو الكافر الحربي والقاعدة ان العطف يقتضي التسوية والمعطوف لا يقتل بالحربي فيكون المعطوف عليه لا يقتل بالحربي عملا بالتسوية فيكون الكافر المذكور أول الحديث المراد به الحربي

له الحكم لامحالة فهو تمهيد لعذر الرد ونحوه ﴿ قوله قالوا اول الحديث لكم وآخره عليكم الخ ﴾ ملخصه مع بيانه ان نفي القتل وان كان عاما لانه فعل في سياق النفي يقتضي ان لا يوجد قتل المسلم قصاصا بكافر لاكن يتعين تخصيصه بغير الذي قتل ذميا او معاهدا لان عطف ولا ذو عهد بتقدير ولا يقتل ذوعهد اي غير الذي قتل ذميا للاجماع على قتله ح في عهده يدل على ان الكافر المذكور قبله ايضا يتعين تخصيصه بان يحمل على غير الذمي بقرينة ما وقع في المعطوف فيكون المعطوف عليه على وزان المعطوف الا ان المعطوف دل على تخصيصه الاجماع والمعطوف عليه دل على تخصيصه خصوص المعطوف . فالحاصل ان في اللفظ عمومين عموم القتل المنفي وهو بالاصالة وعموم للمسلم والكافر بالتبع والمراد تخصيص جميع ذلك فيكون المنفي بعض انواع القتل وهو ايضا في بعض المسلمين بحسب الاحوال وفي بعض الكفار كذلك بحسب الاحوال فالتخصيص هنا تخصيص افراد من القتل واحوال من احوال المسلمين والكفار ولهذا قرر المص بحثهم بما يقتضي نفي العموم في الكفار لاكن ذلك بالتبع لابالاصالة فيندفع ما عسى ان يتوقف فيه عند النظر في هذا التقرير وهو ان قوله بكافر وان كان نكرة الا انه لم يقع في سياق النفي لان شرط ذلك تعلق النفي بها او بفعلها وما هنا ليس كذلك فهو من المطلق وعموم المطلق بدلي من جهة صلوحيته للصدق على كل كافر وعليه فيطلب تقييده لان العموم سرى فيه من عموم نفي القصاص به وتحقيق الجواب هو الثالث في تقرير اجوبة المصنف وهو ان الحديث مسوق لبيان دمين بقيا على عصمتهما في حال ظن زوال تلك العصمة

وهو متفق عليه انما النزاع في الذمي فدخل العام المعطوف عليه التخصيص بسبب عطف الخاص عليه والجواب عنه من اربعة اوجه * احدها انا نمنع ان الواو عاطفة بل هي للاستئناف فلا يلزم التشريك وثانيها اسلمناه لكن العطف يقتضي التشريك في اصل الحكم دون توابعه قال النحاة فاذا قال مررت بزيد قائما وعمرو لا يلزم ان يكون مررت بعمرو أيضا قائما بل في اصل المرور فقط كذلك جميع التوابع من المتعلقات وغيرها فمقتضى العطف ههنا انه لا يقتل أما تعين من يقتل به الآخر فلا لان الذي يقتل به من توابع الحكم وثالثها لا نسلم ان معنى قوله عليه الصلاة والسلام ولا ذو عهد في عهده معناه بحربي بل معناه التنبيه على السببية فان في قد تقدم في باب الحروف تقرير انها تكون للسببية فيصير معنى الكلام ولا يقتل ذو عهد بسبب المعاهدة فيفيدنا ذلك ان المعاهدة سبب يوجب العصمة وليس المراد انه يقتص منه ولا غير ذلك ورابعها ان معناه نفي الوهم عمن يعتقد ان عقد المعاهدة كعقد الذمة يدوم فنبه عليه السلام ان أثر ذلك العهد انما هو في ذلك الزمان خاصة لا يتعداه لما بعده وتكون في على هذا للظرفية وهو الغالب عليها) * وتعقيب العام باستثناء أو صفة اوحكم لا يتأتى الا في البعض لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار وقيل يخصصه وقيل بالوقف واختاره الامام فالاستثناء كقوله تعالى لاجناح عليكم ان طلقتم النساء الى قوله الا ان يعفون * فانه خاص بالرشديات والصفة كقوله تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا أي

دم المسلم الذي يقتل كافرا ودم الكافر المعاهد مادام في عهده فربما ظن احد ان الكفر مسوغ قتله ولا عبرة بالعهد وعطف الحديث هو من عطف جملة على جملة وذلك وجه اعادة كلمة لا بعد واو العطف وهو ايضا وجه التقييد بقوله في عهده الذي هو صريح في ان الواو لم تبق لتشريك ذو عهد في قيد بكافر وعليه فلا دلالة في الحديث على القصاص من المسلم للذمي ولا على عكسه ❀ قوله احدها ان نمنع كون الواو عاطف الخ ❀ اي المفردات بل هي لعطف جملة على جملة ولما كانت الاولى مستانفة كانت الثانية كذلك وقد يقال ان المراد من العطف ذكر خاص بعد عام كما تقدم ❀ قوله وتعقيب العام الخ ❀ الاولى ان يقتصر على تعقيبه بحكم لا يتاتى الا في البعض لا نه لا يشمل جميع ماذكره ولان بعض المذكور هنا كالاستثناء لا ينطبق على الموضوع لا نه هنا راجع الى قوله فنصف مافرضتم لا للنساء وكذا تمثيل الصفة بقوله لا تدري لعل الله يحدث فانه ليس من الصفة في شيء ❀ قوله فانه خاص بالرشيدات الخ ❀ اي لا يشمل غيرهن بقرينه ان قوله او يعفو ليس مرادا منه التخيير بل هو تقسيم لاحوال العفو وهو عفو الرشيدات وعفو الحاجر عن حق السفيهات وهو الاب في ابنته البكر والسيد في امته عندنا . وقال الشافعي الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج والضمير عام كالمعاد وهو تقسيم للعفو بمعنى الحط اى اما ان يحططن هن النصف عن الزوج او هو يحط عنهن المطالبة بارجاع النصف. ولا كن الذى بيده عقدة النكاح ظاهر في الولي

غبة في الرجعة . والحكم كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فانه خاص بالرجعيات فتبقى العمومات على عمومها وتخص هذه الامور بمن يصلح له لنا في سائر صور النزاع ان الاصل بقاء العموم على عمومه فهما امكن ذلك لا يعدل عنه تغليبا للاصل ﴾ حجة التخصيص ان الاصل الاتحاد في الضمائر وجميع ما يعود عليه الحكم المتأخر اي شيء كان وليس يحصل الاتحاد الا اذا اعتقدنا ان المراد بالسابق ما يصلح لذلك الحكم اللاحق ومتى كان كذلك لزم التخصيص جزما حجة الوقف تعارض الادلة وانما جعلنا الرغبة في الرجعة صفة وذلك لانها أمر خفي وحالة من احوال النفوس والحكم الشرعي قائم بذات الله تعالى لا بنفس الخلق فهي حينئذ صفة واما كون الزوج ۞ ٢٦٥ ۞ أولى بالرجعة فذلك حكم شرعي يرجع الى الاباحة والتحريم على غيره ان يمنعه من ذلك وهذه احكام شرعية بخلاف الرغبة فلذلك اختلفت المثل

﴿ الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه ويجوز عندنا للواحد هذا اطلاق القاضي عبد الوهاب واما الامام فحكى اجماع اهل السنة على ذلك في من وما ونحوهما قال وقال القفال ويجب ابقاء اقل الجمع في الجموع المعرفة وقيل يجوز الى الواحد فيهما وقال ابو الحسين البصري لا بد من الكثرة في الكل الا اذا استعمله الواحد المعظم نفسه ﴾ اما من وما فلفظهما مفرد ولذلك يجوز ان يعود الضمير عليهما مفردا كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا والسماء وما بناها ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم فلذلك حسن ان يراد بهما الواحد ويجوز التخصيص اليه ويخالفهما الجمع المعرف كلفظ المشركين قال المحافظة على صيغة الجمع تمنع من ارادة الواحد والتخصيص اليه حجة الجواز الى الواحد في الجموع ايضا ان الجمع قد يطلق ويراد به واحد كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم قيل الجامع ابو سفيان وهو المراد بالناس كذلك في قوله تعالى ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله قيل المحسود رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المراد بالناس . واحتج ابو الحسين ان البيت اذا كان ملآن من الرمان وقال اكلت ما في البيت من الرمان واراد واحدة ان الكلام يقبح فحينئذ لا بد من كثرة يحسن اطلاق العموم لاجلها والا امتنع وقد نص امام الحرمين وغيره على استقباح تخصيص

﴿ الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه ﴾

ذكر فيه مسألة منشؤها ان العام المخصوص لايعدو المتكلم به احد قصدين اما الحكم بالعموم مع الذهول عن قليل من الافراد لم يشملهم الحكم ونقص عنهم استقراء المتكلم فيكون التخصيص استدراكا واما الحكم بالعموم قصدا ثم التخصيص من بعد لقصد التنبيه على ان المخصص شانه ان ينسى ويترك عند الاستقراء وهذا ناشيء عن ادعاء الاول وفي كلا القصدين كان الاعتماد على الغالب فلا يحسن ان يكون المتروك اكثر من المذكور الا عند قصد المبالغة في نحو قولهم انت الرجل وله مقامات . ثم المذاهب عند الراجعة الى مذهبين التجويز مطلقا للجمهور ومنع استثناء الاكثر لابي الحسين اما بقية الاقوال المذكورة فقيود اقول الجمهور ۞ قوله وقد نص امام الحرمين الخ ۞ بناء على ان للحنفية ادلة خصصت العموم ودلت على جواز تزويج المرأة نفسها وبعض الشافعية يعدها من التاويل البعيد ويؤخذ من تقرير امام الحرمين انه مائل لموافقة ابي الحسين

الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص

اي هل هو حقيقة ام مجاز حتى اذا عارضه نص تساويا على القول بانه حقيقة فيطلب له مرجح او يقدم عليه على القول بانه مجاز لان الحقيقة ارجح واما العام المخصوص بمتصل فالصواب اخراجه من الخلاف كما قال ابو الحسين لان الكلام لا ينطق به الا في مهلة والاعتبار باواخره اما غيره فهو محل الخلاف والتحقيق فيه ان صيغ العموم انما تدل على مفهوماتها من ذات معروفة بصلة في الموصولات او جنس في النكرة المنفية او نحو هذا واما الدلالة على الشمول فهي استعمال لا وضع كما تقدم فتارة لا يتحقق هذا الاستعمال وذلك في المخصص بمتصل لان الكلام باواخره حتى قلنا فيما تقدم انه جدير بان يسمى الخاص وتارة يطلق التركيب موذنا بالشمول ويدل دليل غير متصل به في اللفظ بل لفظي منفصل او عقلي او حسي مثلا على انه مراد منه بعض الافراد فما هو حينئذ من استعمال اللفظ المفرد في غير ما وضع له بل هو استعمال المركب في غير ما وضع ليستعمل فيه اي في غير ما وضع له بالنوع وذلك يقتضي كونه مجازا مركبا تمثيليا بناء على ان استعمال الخبر في الانشاء منه على مختار التفتازاني في شرح الكشاف الا ان ذلك الدليل ان كان لفظيا منفصلا فقد خصصه بعد استعماله فيما وضع له مدة قبل ورود هذا المخصص وهذا غريب لا تقتضيه طريان المجاز على اللفظ بعد كونه مستعملا مدة حقيقة فالذي يظهر انه ليس من المجاز اذ لم يعهد له نظير ولاكنه من التعارض والا يلزم عليه ان تكون سائر القيود مجازا وذلك يفضي الى تكثير المجاز

وان هذا التخصيص في غاية البعد ولا يجوز لغة مع ان نوع المكاتبة او الامة فراده غير متناهية فكيف اذا لم يبق الا فرد واحد فكان اشد بالقبح واما المظهر نفسه فهو في معنى الجمع العظيم فقد وزن ابو بكر بالامة فرجح ووزن عمر بالامة فرجح رضي الله عنهما فكيف بالانبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف بسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم (الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص لنا وللشافعية والحنفية في كونه بعد التخصيص حقيقة او مجازا قولان واختار الامام ابو الحسين التفصيل بين تخصيصه بقرينة مستقلة عقلية او سمعية فيكون مجازا وبين تخصيصه بالمتصل كالشرط والاستثناء والصفة فيكون حقيقة) الحق انه مجاز لانه وضع للعموم واستعمل في الخصوص فقد استعمل في غير موضوعه واللفظ المستعمل في غير موضوعه مجاز اجماعا. حجة كونه حقيقة ان لفظ المشركين اذا اريد به الحربيون فقط والحربيون مشركون قطعا فيكون اللفظ مستعملا في موضوعه فيكون حقيقة جوابه ان الحربيين مشركون غير ان

صيغة العموم لم توضع لمفهوم مشتركين بل وضعت للكلية التي هي كل فرد فرد بحيث لايبقى فرد وهذه الكلية لم يستعمل اللفظ فيها بل في غيرها فيكون مجازا. حجة التفريق ان القرينة المتصلة لاتستقل بنفسها فان الاستثناء والشرط والصفة لفظ لايستقل وقاعدة العرب ان اللفظ المستقل اذ تعقبه ما لايستقل بنفسه صيره مع اللفظ المستقل كلفظة واحدة ولا يثبتون للاول حكما الا به فيكون المجموع حقيقة فيما بقي بعد التخصيص ٭ حتى قال القاضي وجماعة ان الثمانية لها عبارتان ثمانية وعشرة الا اثنين وتقول الحنفية الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا ومرادهم ما ذكر ❀ ٢٦٧ ❀ ناه واما التخصيص المنفصل كنهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النسوان والصبيان بعد الامر بقتل المشركين ونهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر بعد قوله تعالى واحل الله البيع فهذا لاجل استقلاله يستحيل جعله مع الاصل كلاما واحدا فيتعين ان اللفظ الاول استعمل في غير موضوعه فيكون مجازا وجوابه ان جعل غير المستقل مع الاصل كلاما واحدا غير صحيح فان الا للاخراج اجماعا واشتقاقه من الثني وهو فرع وجود شيء يرجع ويثنى عليه ومتى جعل الجميع كلاما واحد ابطل هذا كله بل الحق انه كلام اخرج منه كلام نعم معنى الكلام الاول لا يستقر حتى يتعقبه السكوت وعدم استقرار حكم الاول لا يصيره جزء كلام ثم ان هذا اذا سلم يتأتى في المخصص اللفظي المتصل وهو لا يتأتى في المخصص العقلي فان العقل مستقل (وهو حجة عند الجميع الا عيسى بن ابان وابا ثور وخصص الكرخي التمسك به اذا خصص بالمتصل وقال الامام فخر الدين ان خصص تخصيصا اجماليا نحو قوله هذا العام مخصوص فليس بحجة وما اظنه يخالف في هذا التفصيل لنا انه وضع للاستغراق ولم يستعمل فيه فيكون مجازا ومقتضيا لثبوت الحكم لكل افراده وليس البعض شرطا في البعض والا لزم الدور فيبقى حجة في الباقي بعد التخصيص) كونه حجة هو الصحيح قد ٭ وقيل ما من عام الا وقد خص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم روي ذلك عن ابن عباس

والزم ان يكون المجاز يعرض للكلام بعد الاستعمال بمهلة . واما العام المراد به الخصوص من اول الامر وهو الذي قامت القرينة كالحس والعقل على تخصيصه فهو مجاز مركب قطعا ولا يظهر كونه مجازا مفردا الا في كلمة كل خاصة لان دلالتها على الشمول بالوضع لا بالاستعمال كما تقدم فاذا استعملت في الخصوص كانت مجازا مفردا . والى هذا التحقيق ترجع وتنكشف الاقوال السبعة في حكم العام المخصوص المستقراة من كتب الاصول وينتسب بعضها من بعض على ما فيها من تداخل وقلة جدوى وطائل ❀ قوله حتى قال القاضي وجماعة ان الثمانية لها عبارتان الخ ❀ مبالغة في اعتبار المستثنى مع المستثنى منه كلمة واحدة فلذلك لم تبطل به نصوصية الاعداد ولايريد القاضي انهما عبارتان لانه اكبر من ذلك بل اراد ان عشرة الا اثنين اسم عدد مركب مثل واحد وعشرين فكما يركب بالزيادة يركب بالنقص ❀ قوله وقد قيل ما من عام الا وقد خص الخ ❀ كثير من العمومات لم يخص فقد صرح الشاطبي في اول الباب الثالث من كتابه المسمى بالاعتصام ان كل دليل شرعي كلي اذا تكرر في مواضع كثيرة ولم يقترن به تقييد ولا تخصيص فذلك دليل على بقائه على

وحينئذ لا تبقى حجة في جميع عمومات الكتاب والسنة وذلك تعطيل للاستدلال. حجة عيسى بن ابان ان حقيقة اللفظ هي الاستغراق وهو غير مراد واذا خرجت الحقيقة عن الارادة لم يتعين مجاز يحمل اللفظ عليه اذ ليس البعض اولى من البعض فيتعين الاجمال فيسقط الاستدلال جوابه هذا انما يصح اذا كان المجاز اجنبيا عن الحقيقة كالاسد اذا لم تكن الحقيقة فيه مرادة وليس بعض الشجعان اولى من بعض فيتعين الاجمال اما المجاز في العام المخصوص فتعين لانه ليس اجنبيا بل محل التجوز ما بقي بعد التخصيص فلا اجمال. واما مستند الكرخي في التفصيل فهو بناء منه على ان المخصص المتصل يصير مع الاصل حقيقة فيما بقي والحقيقة حجة والمخصص المنفصل لا يمكن جعله حقيقة مع الاصل فتعين المجاز والاجمال وجوابه بما تقدم. واما تفصيل الامام فخر الدين فليس تفصيلا في التحقيق بل راجع الى القول بانه حجة فان الله تعالى اذا قال اقتلوا المشركين ثم قال حرمت عليكم طائفة معينة لا اعينها لكم فلا شك انا نتوقف عن القتل قطعا حتى نعلم الواجب قتله من المحرم قتله وهذا لا يتصور فيه الخلاف بل هذا تفريع على انه بعد التخصيص حجة الا ان يكون التخصيص اجماليا. وقولي ليس البعض شرطا في البعض، هذه حجة الامام في المحصول وبسطها ان ثبوت الحكم في البعض الباقي بعد التخصيص اما ان يتوقف على ثبوته في البعض المخرج اولا يتوقف فان لم يتوقف كان حجة فيما بقي فان عدم ما لا يتوقف عليه لا يضر وان كان ثبوت الحكم في هذا البعض متوقفا على ثبوته في ذلك البعض فاما ان يكون ثبوته في ذلك البعض أيضا متوقفا على ثبوته في هذا البعض أولا فان حصل التوقف من الطرفين لزم الدور وان حصل من أحد الطرفين دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فيتعين ان الحق في هذا التقسيم ان ثبوت الحكم في هذا البعض الباقي غير متوقف على ثبوته في ذلك البعض وحينئذ يكون حجة وهو المطلوب. وهذه الحجة ضعيفة بسبب انا نختار التوقف من الطرفين. قوله لزم الدور قلنا لا نسلم ☆ وذلك ان التوقف قسمان توقف معي وتوقف سبقي والدور في الثاني دون الاول فان الانسان اذا قال لغيره لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج معي وقال الآخر له وأنا لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج انت معي خرجا معا وصدقا معا

اصله ومقتضى افظه من العموم كقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ﴿ قوله هذه حجة الامام الخ ﴾ اي على منع كون العام المخصوص حجة لا على تقييده المخصص تخصيصا اجماليا وحاصل احتجاج الامام على عادته راجع الى التجويز العقلي اي انه لا مانع عقلا من كونه حجة في الباقي بعد التخصيص وهذا لا يلاقي ما احتج به منكر وحجيته من عدم وجود ما يعين المراد من مجازاته وهي الابعاض الباقية ﴿ قوله وذلك ان التوقف قسمان معي وسبقي الخ ﴾ الدور معي وتبعي وحاصل الدور في الوجود ممنوع لانه لا يكون الا تبعيا لاستحالة التضايف في الاعيان والجواهر واما الامور الاعتبارية فيكون الدور فيها لانه اعتبار مثل ما في مقولة الاضافة . اما ما نحن بصدده فما هو من الدور الا في الفهم لان افظ العام غير انظ المخصص ولكنهما بعد العلم بهما يفهمان معنى وهو تخصيص مدلول العام بمدلول المخصص ونسبة معنى المخصص الى مدلول العام وذلك دور في الفهم لا في اللفظ هو قبيح في التعاريف

﴿ قوله فالحق الخ ﴾ اي في دفع حجج منكري الحجية ان نقول انه كان دالا على جميع الافراد على نسبة واحدة فاذا اخرج البعض بقي دالا على البقية على تلك النسبة السابقة فالاصل عدم التغيير

﴿ ترجمة القاضي اسماعيل ﴾

والقاضي اسماعيل هو اسماعيل بن اسحق بن اسماعيل بن حماد بن زيد الجهضمي الازدي مولى آل جرير بن حازم البصري ثم البغدادي المولود سنة ٢٠٠ مائتين المتوفى سنة ٢٨٢ اثنين وثمانتين ومائتين وهو من آل حماد بن زيد اعلام مذهب مالك بالعراق بيتهم من اجل بيوت العلم به وارفع مراتب السودد في الدين والدنيا تردد العلم في طبقاتهم وبيتهم نحو ثلاثمائة عام من زمن جدهم حماد بن زيد واخيه سعيد ومولدهما نحو سنة مائة الى وفاة آخرهم المعروف بابن ابي يعلا قرب الاربعمائة . اخذ عن حجاج بن منهال واسماعيل بن ابي اويس وغيرهما من تلامذة مالك رحمه الله واخذ عنه عبد الله بن احمد بن حنبل ونفطويه وابن الانباري والنساءي وكثير من علماء العراق والاندلس وقال ابو الوليد الباجي انه بلغ درجة الاجتهاد وجمع آلته من العلوم وبلغت مكانته في العربية الى حد ان تحاكم اليه المبرد وثعلب في مسألة ، ولي القضاء زمن المتوكل ٢٤٦ واستمر فيه الى وفاته وكان كاتبه ابن سريج الشافعي وحاجبه ابن عمه محمد بن يوسف بن يعقوب ومن لطائفه انه دخل عليه يوما بمحضر الفقهاء الوزير عبدون بن صاعد وكان نصرانيا فقام له ورحب به فانكر عليه بعض العلماء في مجلسه فقال قال الله تعالى لا ينها كم

وقال الآخر وانا لا اخرج حتى تخرج انت قبلي فانهما اذا صدقا في ذلك يستحيل خروج واحد منهما للزوم الدور في توقف خروج كل واحد منهما على خروج الآخر توقفا سبقيا فعلمنا ان ان الدور انما يلزم من التوقف السبقي دون التوقف المعي والتوقف في العموم بين بعضيه على وجه المعية دون السبقية فلا دور * فالحق حينئذ أن نقول اللفظ اقتضى ثبوت الحكم في جميع الافراد على وجه واحد ونسبة واحدة والاصل عدم الشرطية فلا يضر خروج البعض عن الارادة ويكون اللفظ حجة في الباقي فهذه طريقة حسنة وسالمة عن المنوع ﴿ والقياس على الصورة المخصوصة اذا علمت جائز عند القاضي اسماعيل منا وجماعة من الفقهاء ﴾ اذا خرجت صورة من العموم بمخصص كما خرج بيع البر متفاضلا من قوله تعالى واحل الله البيع فهل يجوز قياس الارز عليها بجامع القوت او الطعم خلاف . حجة المنع ان الصورة المخصوصة على خلاف قاعدة العموم فلو قسنا عليها افضى ذلك الى تكثير مخالفة الاصل وكثرة التخصيص وهو غير جائز .

الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية وهذا الرجل يقضي حوائج المسلمين وهو سفير بيننا وبين المتضد وهذا من البر فسكتت الجماعة عند ذلك وله تأليف كثيرة منها احكام القرآن ومعاني القرآن وشواهد الموطأ ولا نعرف منها في بلدنا شيئا رحمه الله

الفصل السابع في الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء

اي في الفرق بين التخصيص من حيث الجملة ليصح مقابلته بالفرق بينه وبين الاستثناء ونحوه من المخصصات المتصلة كما افصح عن ذلك المص في الشرح وقدمه في الفصل الثامن من الباب الاول وهذا الكلام يفضي الى ابطال المخصصات المتصلة من حيث هي واول من حام حول هذا هم الذين لم يذكروا بدل البعض فيها نظرا لكون المبدل منه في نية الطرح ❀ قوله وبين النسخ والاستثناء الخ ❀ اما النسخ فيفارق التخصيص بالمتعلق بفتح اللام فمتعلق التخصيص الافراد ومتعلق النسخ النسبة . واما الاستثناء فيفارقه مفارقة الفرد لجنسه ❀ قوله اصطلاح وعبارة لامعنى من المعاني الخ ❀ اي انه شيء راجع للاصطلاح في مسمى التخصيص بدليل ان المتقدمين كانوا يطلقون اسم النسخ على ما يشمل التخصيص كما يعلم من كتب ناسخ القرآن ومنسوخه فقد ذكروا ان حديث الرجم ناسخ لقوله تعالى الزانية والزاني مع كونه تخصيصا صريحا نعم انه مع كونه اصطلاحا أنسب بالمعنى اللغوي اذ التخصيص تعيين شيء لشيء دون غيره بخلاف النسخ فانه

حجة الجواز ان قواعد الشرائع مراعاة الحكم والمصالح فاذا استثنى الشارع صورة للحكمة ثم وجد صورة اخرى تشاركها في تلك الحكمة وجب ثبوت ذلك الحكم فيها تكثيرا ❀ ٢٧٠ ❀ للحكم والمصالح وهذا مراعاته اولى من مراعاة التخصيص فان ابقاء العموم على عمومه اعتبار لغوي ومراعاة المصالح اعتبار شرعي والشرع مقدم على اللغة

(الفصل السابع في الفرق بينه * وبين النسخ والاستثناء ان التخصيص لايكون الافيما يتناوله اللفظ بخلاف النسخ ولايكون الا قبل العمل بخلاف النسخ فانه يجوز قبل العمل وبعده ويجوز نسخ شريعة باخرى ولا يجوز تخصيصها بها والاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد ولا يثبت بالقرينة الحالية ولا يجوز تأخيره بخلاف التخصيص قال الامام والتخصيص كالجنس للثلاثة لاشتراكها في الاخراج فالتخصيص والاستثناء اخراج الاشخاص والنسخ اخراج الازمان) كون التخصيص لا يكون الا فيما يتناوله اللفظ * اصطلاح وعبارة لامعنى من المعاني فان القرائن أو غيرها اذا دلت على ثبوت حكم لعدة صور فاذا خرجت منها صورة من الصور كان ذلك كاخراج صورة من صور تناولتها صيغ العموم غيرانه لا يسمى تخصيصا اصطلاحا ويدخل النسخ فيما يتناوله اللفظ او ثبت بالقرائن او الفعل او الاقرار ولايكون التخصيص الا قبل العمل لان التخصيص بيان للمراد فاذا عمل به صار الجميع مرادا فلا يبقى الاخراج بعد ذلك الا نسخا وابطالا لما هو مراد

والتخصيص هو اخراج غير المراد من المراد و بعد العمل بالجميع يتعذر ذلك ويجوز النسخ ايضا قبل العمل اذا علم ان مدلول اللفظ مراد. واما نسخ شريعة بشريعة فذلك لم يقع بين الشرائع في «القواعد الكلية ولا في العقائد الدينية بل في بعض الفروع مع جوازه في الجميع عقلا غير انه لم يقع واذا قيل ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع فمعناه في بعض الفروع خاصة فالشريعة الناسخة هي المتأخرة .واما تخصيص شريعة بشريعة فيمتنع اما السابقة باللاحقة فلان التخصيص بيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فلو خصصت المتأخرة المتقدمة لتأخر البيان عن وقت الحاجة. واما تخصيص المتأخرة بالمتقدمة فلان عادة الله ان لا ينزل على قوم ولا يخاطبهم الا بما يتعلق بهم خاصة فلو أنزل في المتقدمة مايكون بيانا وتخصيصا للمتاخرة لخوطبوا بما لا يتعلق بهم وهذا كله عادة ربانية لا وجوب عقلي . واما الاستثناء فهو مع اللفظ المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على معنى واحد وهو ما بقي قول القاضي ابو بكر فالخمسة لها عبارتان خمسة وعشرة الا خمسة واعلم ان تعليلهم ذلك بان الاستثناء غير مستقل بنفسه يلزم ان يكون التخصيص بالصفة والشرط والغاية كذلك ولم يذكروه الا في الاستثناء وههنا فرق آخر يخص الاستثناء وهو انه يخرج من العدد فتقول له عشرة الا اثنين وغير الاستثناء لا يمكن ذلك فيه ولذلك لا يثبت بالقرينة الحالية فانه لو قال له عشرة الا اثنين ودلت القرينة على انه اراد خمسة لزم ان يكون لفظ العشرة قد استعمل مجازا في الخمسة وتلك القرينة هي دليل المجاز وذلك ممتنع لان المجاز لا يجوز في لفظ العدد والتخصيص «يجوز بالقرينة لان التخصيص مجاز والمجاز يدخل في العمومات اجماعا ولا يجوز ان يتاخر الاستثناء فلا يقول له عشرة وبعد يوم يقول الا اثنين لانه فضلة في الكلام لا يستقل بنفسه وما لا يستقل بنفسه لا يفرد بالنطق وكذلك الشرط والغاية والصفة. واما التخصيص بالمخصص المنفصل فلا يمكن جعله مع العام المخصوص لفظا واحدا لاستقلال كل واحد منهما بنفسه «والصواب ان نقول الاخراج جنس للثلاثة التخصيص والنسخ والاستثناء فان الشيء لا يكون جنسا لنفسه فاذا قلنا التخصيص جنس للثلاثة لزم ان يكون التخصيص جنسا لنفسه وهو محال وقولنا التخصيص والاستثناء اخراج للاشخاص والنسخ اخراج للازمان ليس على اطلاقه بل يكون التخصيص في الازمان والاستثناء فتقول ما رأيته طول الدهر او في جميع الايام ومرادك عمرك خاصة وتستثني اياما فتقول الا يوم الجمعة مثلا وهذا بحسب ما يقع فيه العموم فان وقع في الازمان وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها او في الاشخاص وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها وقد يقع النسخ ولا اخراج زمان كنسخ الفعلة الواحدة التي لا يتعدد زمانها فلا يقبل الاخراج لان الاخراج من الشيء فرع تعدده بين المخرج والمخرج عنه كأمر ابراهيم «بذبح اسحق عليه الصلاة والسلام

ابطال وازالة ﴿ قوله في القواعد الكلية الخ ﴾ هي اصول الشريعة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والاموال والاعراض ومكملات ذلك ﴿ قوله يجوز بالقرينة الخ ﴾ اي المانعة من ارادة العموم كالعقل والحس ﴿ قوله لان التخصيص مجاز الخ ﴾ اي عند ما يكون بالقرينة وهو العام المراد به الخصوص او في كلمة كل خاصة اما التخصيص باللفظ فليس من المجاز بل يشبه ان يكون تمثيلا كما تقدم قبيل هذا ﴿ قوله والصواب ان نقول الاخراج جنس للثلاثة الخ ﴾ يرجع الى قوله في المتن «وقال الامام التخصيص كالجنس للثلاثة» وانما جعله غير صواب لما فيه من ايهام جعل الشيء جنسا لنفسه ومراد الامام ان مفهوم التخصيص وهو مطلق الاخراج يشبه الجنس ولهذا قال كالجنس ولم يقل جنس او اراد التخصيص اللغوي وهذا كله لا يدفع ايهام الفساد عن عبارته ﴿ قوله بذبح اسحق الخ ﴾ بناء على انه هو الذبيح وهو المنسوب

لمالك رحمه الله كما في جامع البيان والتحصيل ولم استطع توجيهه بوجه مقبول بل الذي يظهر ان الذبيح هو اسماعيل لحديث سكوته صلى الله عليه وسلم لمن قال له يا ابن الذبيحين ولان التضحية بقيت من المناسك عند العرب ولما وقع في جامع المعيار عن بعض العلماء نسيت الآن اسمه ان الله قال فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب قلت :وجه الدليل منه ان الله تعالى اعلم سارة بان سيكون لابنها اسحق ذرية وذلك ينافي حكمة الابتلاء بالذبح بعد لان وعد الله لا يتخلف وانا ازيد دليلين ءاخرين أحدهما لان اسماعيل هو البكر باتفاق المؤرخين ولا شك ان الابتلاء بذبح الوحيد اشد من الابتلاء بذبح احد ولدين . وثانيهما ان الله تعالى لما ذكر قصة الذبيح في سورة الصافات اعقبها بقوله وبشرناه باسحاق وهذا صريح في ان الغلام الحليم المامور بذبحه هو غير اسحق

﴾ الباب السابع في اقل الجمع ﴿

صيغ الجموع لم تعرف في كلام العرب مرادا بها المثنى وانما يستعمل ضمير الجماعة للواحد تعظيما نحو رب ارجعون وقوله «الا فارحموني يا آله محمد» فلا يصح عن مالك هنا الا ما نقله القاضي عبد الوهاب وهو احد اساطين مذهبه ومحققي فقهائه وفروع المذهب تشهد له فان من اعترف بدراهم لزمته ثلاثة وقد انكر الرهوني شارح مختصر ابن الحاجب نسبة ما قاله الباقلاني لمالك رحمه الله واما حمله قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس على الاخوين فلدليل مقابلته بقوله وله اخ واخت وكذلك في الفرائض مهما قوبل الواحد بالجمع فالمراد بالجمع ما يشمل الاثنين

لم يخرج منه بعض الازمنة وبقي بعضها بل بطل المأمور به بالكلية لكن الغالب ماتقدم كنسخ وجوب وقوف الواحد بالعشرة ثبت في بعض الازمنة وخرج المستقبل بعدها بالنسخ

﴿ الباب السابع في اقل الجمع ﴾

قال القاضي ابو بكر مذهب مالك رحمه الله ان اقل الجمع اثنان ووافقه القاضي ابو بكر على ذلك والاستاذ ابو اسحق وعبد الملك بن الماجشون من اصحابه وعند الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله ثلاثة وحكاه عبد الوهاب عن مالك وعندي ان محل النزاع مشكل لانه ان كان الخلاف في صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين لم يكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ وقد اتفقوا على ذلك وان كان في غيرها من صيغ الجموع فهي على قسمين جمع قلة وهو جمع السلامة مذكرا او مؤنثا ومن جمع التكسير وهي ما في قول الشاعر

بافعل وبافعال وافعلة ✲ وفعلة يعرف الادنى من العدد

وجمع كثرة وهو ما عدا ذلك فجموع القلة للعشرة فما دون ذلك وجموع الكثرة للاحد عشر فاكثر هذا هو نقل العلماء ثم قد يستعار كل واحد منهما للآخر مجازا والخلاف في هذه المسألة انما هو في الحقيقة اللغوية فان كان الخلاف في جموع الكثرة

فلها احد عشر فلا معنى للقول بالاثنين والثلاثة وان كان في جموع القلة فهو يستقيم لكنهم لما اثبتوا الاحكام الاستدلال في جموع الكثرة علمنا انهم غير مقتصرين عليها وان محل الخلاف ما هو اعم منها لا هي) مثال جمع سلامة ما جمع بالواو والنون او الياء والنون نحو مسلمون ومسلمين او بالالف والتاء وهو المؤنث نحو مسلمات وعرفات. مثال أفعل افلس ومثال افعال ❀ ٢٧٣ ❀ اجمال واحمال . ومثال افعلة ارغفة ومثال فعلة نحو صبية وغلمة فهذه

هي جموع القلة اذا كانت منكرة تكون للعشرة فدونها الى الاثنين او الثلاثة على الخلاف وان كانت معرفة صارت لما لا يتناهى وهو العموم ولا يبقى لمسماها اقل ولا اكثر بل رتبة واحدة وهي العموم بخلاف المنكر فان مسماه وهو كونه جمعا متردد بين مراتب مختلفة وكل تلك المراتب يصدق عليها انها جمع فالف رجل جمع ورجلان وثلاثة جمع قال صاحب المفصل قد يستعار لفظ الجمع الموضوع للقلة للكثرة والموضوع للكثرة للقلة وقوله قد يستعار كل واحد منهما الاخر يدل على انه ليس موضوعا له فان المستعار مجاز اجماعا وكذلك قال ابن الانباري قد يستعار كل واحد منهما للاخر بسبب اشتراكهما في معنى الجمع فابداؤه للعلاقة المصححة للمجاز دليل المجاز وكذلك قال غيرهما واستشكل جماعة من المفسرين والنحاة قوله تعالى ثلاثة قروء فقالوا

﴿ ترجمة ابي اسحق الاسفرائيني ﴾

والاستاذ ابو اسحق لقب اذا اطلق في هذا الفن ينصرف الى الشيخ ابراهيم بن محمد الاسفرائيني الشافعي ولد باسفراءين (بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وفتح الفاء والراء بلدة بنوحي نيسابور) وتوفي في نيسابور سنة ٤١٨ ثمان عشرة واربعمائة يقال انه بلغ درجة الاجتهاد اخذ عنه القاضي ابو الطيب الطبري وابو القاسم القشيري وكان معاصراً للباقلاني وابن فورك فقال فيهم الصاحب ابن عباد » الباقلاني بحر مغرق وابن فورك صلد مطرق والاسفرايني جمر محرق » الف الجامع في اصول الدين وتعليقة في اصول الفقه

﴿ ترجمة عبد الملك ابن الماجشون ﴾

وابن الماجشون هو عبد الملك ابن عبد العزيز بن ابي سلمة شهر الماجشون المالكي من اصحاب مالك اصلهم من اصبهان ثم سكنوا المدينة ولد بها في حدود سنة ١٥٠ خمسين ومائة وتوفي بها سنة ٢١٢ ثنتي عشر ومائتين وهو من بيت علم وفتوى اخذ عن مالك وكان فصيحا لانه نشا بالبادية مع اخواله بني كلاب فروي انه كان اذا تذاكر مع الشافعي لم يعرف الناس كثيرا مما يقولان لان الشافعي ايضا تأدب بهذيل في البادية رحمهما الله

ثلاثة دون العشرة * فكان المنطبق عليها اقــراء الذي هو افعال لا نه من صيغ جموع القلة اما قروء فعول فهو من جموع الكثرة فامر عبر به عن الثلاثة مع امكان التعبير بما ينطبق على الثلاثة وهذا كله يقتضي ان جمع الكثرة لم يتناول ما دون العشرة الا مجازا ولا يتناوله حقيقة ويشكل جمل اقل مسماه ثلاثة بل أحد عشر وهذا موضع صعب وكثير من الفضلاء قال الجواب عنه أن الكلام في هذه المسألة انما هو في الحقيقة العرفية دون اللغوية والعرف سوى بين القسمين القلة والكثرة فلذلك أطلقت الفتيا في القسمين وهو جواب لا يصح لان بحث العلماء في أصول الفقه المهم منه الحقيقة اللغوية دون غيرها وهي المراد بقولنا الامر للوجوب والامر للتكرار والصيغة للعموم والامر للفور والنهي للتحريم وغير ذلك من المباحث انما يريدون الحقيقة اللغوية وهي المهمة في اصول الفقه حتى اذا تقررت حمل عليها الكتاب والسنة وثانيها اذا سلم له ان بحثهم في الحقيقة العرفية فلم لم يذكروا اللغوية وكيف يليق أن يعتقد فيهم انهم تركوا المهم ابدا ولم يذكروا الا غير المهم وثالثها أن الكلام لو كان في الحقيقة العرفية لكان استدلالهم بالعرفيات وكانوا يقولون لان اهل العرف يقولون وهم لا يقولون ذلك بل يقولون في استدلالهم فرقت العرب بين ضمير التثنية وضمير الجمع فقالوا ضرب ضربا ضربوا وقالوا رجلان ورجال ففرقوا بين التثنية والجمع ويستدلون بآيات الكتاب العزيز وذلك كله يقتضي انهم لا يريدون العرف فان من ادعى العرف غير اللغة لا يمكنه التمسك بالقرآن فانه لم ينزل بالعرف بل باللغة وهذا واضح وحينئذ يتعين انهم يريدون الحقيقة اللغوية وهي مشكلة كما تقدم بل الذي تقتضيه القواعد أن يقولوا أقل مسمى الجمع المكبر من جموع القلة اثنان او ثلاثة وأقل جموع الكثرة المنكرة أحد عشر هذا متجه لا خفاء فيه اما التعميم فمشكل جدا ومقتضى القواعد ان القائل اذا قال لله على صوم شهور أن يلزمه احد عشر شهرا لانه جمع كثرة او صوم ايام ان يلزمه ثلاثة لانه جمع قلة او قال علي له دراهم اودنانير ان يلزمه أحد عشر لانه جمع كثرة وتقرر الفتاوي واقضية الحكام على هذه الصورة حتى يثبت لهذه القواعد ناسخ عرفي اوشرعي فهذا وجه الاشكال وانا الآن اجرى على عادتهم في الحجاج فاقول حجة القول بالثلاثة ما تقدم من تفرقة العرب بين التثنية والجمع ضميرا وظاهرا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه المتبادر للفهم عرفا فوجب ان يكون لغة كذلك لان الاصل عدم النقل والتغيير فمن قال معي دراهم لا يفهم السامع الا ثلاثة فاكثر. حجة الاثنين قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاطلق ضمير الجمع الذي هو الواو على الطائفتين وهو تثنية وقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين فقوله لحكمهم ضمير جمع عائد علي داوود وسليمان عليهما الصلاة والسلام فدل على ان الاثنين يصدق عليهما الجمع

﴿ ترجمة ابن الانباري ﴾

وابن الانباري هو عبد الرحمان بن محمد ابو البركات كمال الدين النحوي الشافعي المولود سنة ٥١٣ ثلاثة عشرة وخمسمائة المتوفى سنة ٥٧٧ سبع وسبعين وخمسمائة كان اماما في النحو قرأ على الجواليقي وابن الشجري والف اسرار العربية والميزان في النحو وطبقات الادباء رحمه الله

❀ قوله فكان المنطبق عليها اقراء الخ ❀ دفعه ان صيغ العموم لا تتفاوت ولعل مناسبة ذلك في هاته الآية الاشارة الى وجوب استكمال العدد حتى تكون الثلاثة لتمامها شبيهة بعدد الكثرة فاستعملت لها صيغته ❀ قوله

وقوله تعالى وهل أتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة فقوله ان هذا اخي يقتضي انهما كانا اثنين ومع ذلك فقال تعالى اذ تسوروا المحراب وهو ضمير جمع وكذلك قوله تعالى قالوا لا تخف يدل على ان الاثنين يصدق عليهما لفظ الجمع والجواب عن الاول ان الطائفة جماعة والجماعتان جمع بالضرورة فلذلك عاد عليه ضمير الواو وقوله تعالى لحكمهم عائد على الحكمين والمحكوم له والمحكوم عليه فهم ❀ ٢٧٥ ❀ اربعة والمصدر كما يضاف للفاعل يضاف للمفعول فاضيف للجمع وعن الثالث ان الخصم في اللغة يصدق على الفرد والمثنى والجمع تقول العرب رجل خصم ورجلان خصم ورجال خصم كما تقول رجل ضيف ورجلان ضيف ورجال ضيف فلما كان الخصم يطلق واحده على الجمع اطلق تثنيته على الجمع كما تقدم في المثنية وربما استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فسمى الاثنين جماعة. وبان معنى الجمع حاصل في الاثنين فوجب صدق الجمع عليهما والجواب عن الاول ان معناه فضيلة الجماعة تحصل للاثنين فالمراد الحكم الشرعي لا اللغوي فانه عليه الصلاة والسلام انما بعث بيان الشرعيات . وعن الثاني ان معنى الضم والاجتماع صادق على الثنية والاثنين اجماعا انما الكلام في لفظ الجموع هل تصدق على الاثنين حقيقة ام لا فاين احدهما من الآخر (فائدة) على ما تقدم من لفظ جمع القلة والكثرة يكون ضابط جمع القلة هو اللفظ الموضوع للاثنين فاكثر او الثلاثة فاكثر على الخلاف بقيد كونه لا يتعدى العشرة فهو موضوع للقدر المشترك بين هذه الرتبة الحاصلة من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة هو اللفظ الموضوع للاحد عشر فاكثر من غير حصر فهو للقدر المشترك بين هذه الرتب التي لا نهاية لها بقيد كونها لا تنقص عن الاحد عشر فسماها غير محصور بخلاف مسمى جموع القلة * (فائدة) معنى قول العلماء اقل الجمع اثنان او ثلاثة معناه ان مسمى الجمع مشترك فيه بين رتب كثيرة واقل مرتبة يصدق فيها المسمى هي الاثنان فيصير معنى الكلام اقل مراتب مسمى الجمع اثنان او ثلاثة

كما يضاف للفاعل يضاف للمفعول فاضيف الخ ﴾ اي قطع النظر عن اعماله واضيف اضافة الاسماء الجامدة اي للحكم الملتبس بهم وكون البعض فيه فاعلا والبعض مفعولا هو معنى لا اعراب ﴿ قوله اطلق تثنيته على الجمع الخ ﴾ سبق قلم صوابه اطلق الجمع على تثنيته وهذا الجواب تكلف بل التحقيق ان الخصم وان كان اثنين الا ان عادة الخصومات ان يتبعها الشهود ويتألب عليها المتطلعون والغوغاء فلا شك ان الخصم هنا اثنان ولاكن المتسورين هم الخصم ومن يتبعهم ويشهد لذلك قوله ففزع منهم فان داوود عليه السلام في شجاعته وبطشه لا يفزع من شخصين وقد ذكر صاحب الكشاف هنا جوابا غير تام وفيما ذكرناه غنية ،

تم الجزء الاول من التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح ويليه الجزء الثاني يبتدي من الباب الثامن في الاستثناء وكان تمامه بمطبعة النهضة في ذي الحجة سنة ١٣٤١

انتهى الجزء الاول من شرح تنقيح الفصول ويليه الجزء الثاني اوله الباب الثامن

فهرس اصلاح الخطأ الواقع في الجزء الاول من حاشية التنقيح

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
٢٢	٦	المطابق او المخالف	المطابق للواقع او المخالف
٢٩	٥	هذا السؤال	هذا سؤال
٣٦	٩	« دونه خرط القتاد »	الصواب حذف علامة حكاية القول
»	٢٠	بعد تعيينه	بعد تعينه
٤١	٣	المحث	المبحث
»	٦	ولا تقربوا	ولا تقربوا الزنا
٤٢	١٧	الموضع	للواضع
»	٢١	يقصد بها	يقصد منها
٤٣	٦	مسماه	بمسماه
»	٧	لفظ المشترك	لفظ مشترك
٥١	١	على التجرد	على التجدد
»	»	زيادة	زائدة
٥٢	١٨	في اول الامر	من أول الامر
٥٤	٩	ينقسم فحوى	ينقسم الى فحوى
٥٥	٩	وعمره ثلاثة	وعمره ثلاث
٥٥	١٦	زهد فيه .	يوضع هنا قوله ومدحه المعري الى قوله عتاب الواقع في صحيفة ١٠٧ سطر ١٨ اثناء ترجمة الابهري
٦٠	٤	وصفية واسم وحكم اصطلاحية لجنسه	وصيغة اصطلاحية واسم لجنسه وحكم
٦١	٩	وان النهي	او النهي
٦٢	٢٠	وثمان	ثمان
٧٢	٧	الامال	الامثال
٧٢	١٣	والعقل الى الخ	والعقل الخ
٧٦	٨	يخفى بالكسر الا ترى	يخفى الا ترى
»	١٠	حلال وفلان	حلال بكسر الحاء وفلان
٧٧	٣	بيع	يبعه

صحيفه	سطـر	الخطـأ	الصواب
٧٧	٤	تعالى الصبي ليستاذنكم	تعالى ليستاذنكم
٨٢	١٦	الحديت	الحديث
٨٢	١٧	الوجوب الخ)	الوجوب الخ) متى وجد السبب
٨٥	٣	اما بفعل	اما لفعل
٨٦	٧	اذ لم ياخد	اذ لم يوخذ
٨٦	١٣	هي اشدها	هي اشد
٩٤	١١	حيث اشرط	حيثما شرط
»	٢٠	متعلقها	متعلقهما
٩٥	٩	فا ليس	فليس
»	١٣	فقوله	قوله
١٠٠	١٦	من ـ وعقلي	من قواعده ـ وعقلي
١٠١	٦	« وللمفسدة	« والمفسدة
١٠٤	٦	فعين	وبين
١٠٥	١٧	عن التنزل	على التنزل
١ ٧	١٨	ومدحه المعري ـ الى قوله ـ عتاب	الصواب ان يوضع هذان السطران في ترجمة القاضي عبد الوهاب بصحيفة ٥٥ في السطر ١٦ لوقوع سهو في وضع ذلك هنا
١١٢	٦	العبو	العفو
١١٦	١٥	قدر	قرر
١٢٢	١٤	با التعدية	بالتعدية
»	١٦	ينمسح	يتمسح
١٢٦	١٤	انه يثبت	انه ثبت
١٢٧	١٠	موكولا	موكول
١٢٨	١٢	المقسم	المقسم بكسر السين
»	١٤	بكسر السين ليس بالامر	ليس بالامر
١٣١	٥	تحتها فان	تحتها . فان
١٣٢	٩	وينوي	وينوّى

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
١٣٤	١٢	فقصد	قصد
١٣٧	١٤	فلعله وقع من شهو	فلعله سهو وقع من
١٤١	١١	الذي ذكره	الذي ذكروه
١٤٥	١٨	اشتراك	الاشتراك
١٤٩	١٣	حيث	حين
١٥١	١٥	قال اصحاب	قال متقدمو اصحاب
١٥٤	١٥	ولا يخرج	ولا يخرج بتشديد الراء
١٥٦	٣	برادفة	بمرادفة
١٦٢	١٣	غلوهم في فيه	غلوهم فيه
١٧١	١٢	والدين	والذين
١٧٢	١٣	عند وهو المباشرة	عند المباشرة
١٧٣	٢١	رحه الله . والجمهور	رحمه الله والجمهور (بدون فصل)
١٧٤	١	تفرقهم	تفرقتهم
١٧٥	١.٢	قضاه	قضاة
»	١٤	للامار	للمامور
١٩٠	٥	تقيده	تقييده
»	١١	ادارة	ارادة
١٩٢	١٢	للمقصدة	للمقصد
١٩٣	٢٠	اراد مدلول	اراد ان مدلول
»	٢١	كفا لا كاقتضاء	كفا كاقتضاء
١٩٥	١٣	احد وعشرين	احدى وعشرين
٢٠١	٩	ان لم	ان نلم
٢٠٢	١٦	الان العشرة	لان العشرة
٢٠٤	١٥	الى التعريف	الى تعريف
٢٠٦	١	وضعة	وضعه
»	٢	بضمة	بضميمة
٢٠٧	٢	اللفظ	اللفظ
»	١١	دلالتة	دلالته

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
٢٠٨	٣	الاستعمالي	الاستعمال
٢١١	٢	حقيقتة	حقيقة
٢١٢	»	والعدة	والعمدة
٢١٣	١٣	لكل	الكل
»	١٦	متناخس	متشاخس
٢١٤	٧	اسحاق السكيت	اسحاق ابن السكيت
»	٨	الدالى	الدال
٢١٥	١٤	متعلقها معين او خاص مبهم	متعلقها خاص معين او مبهم
»	١٦	يذكر المعاق	يذكر المتعلق
٢١٦	١١	جملة	جهة
٢١٨	٧	احدهما	احداها
٢٢٠	٣	القرير	الغرر
»	٤	الغرار	الغرر
٢٢١	١٤	المواد	المراد
٢٢٣	٧	اسور	السور
٢٢٣	٨	احمد عبد الغفار	احمد بن عبد الغفار
٢٢٤	٨	المعطوف وظاهر	المعطوف اي اذا كان المعطوف عليه لفظا من الفاظ العموم وعطف عليه فالعطف لا يقتضي عموم المعطوف ان لم يكن المعطوف من صيغ العموم . وظاهر
٢٢٥	٣	صريح انه	صريح في انه
»	١٧	العوم	العموم
٢٢٦	١٧	فراي	قراى
»	١٨	وراي	وراي
٢٢٧	٥	بعد حجة	بعدم صحة
»	١١	المراد المراد بيان	المراد بيان
»	١٤	الاوصول	الاصول

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
٢٢٩	٣	ومعنى	ولامعنى
٢٣٣	٤	وبقرينة	ولقرينة
٢٣٤	١٥	مهم	مبهم
»	١٦	لا ينحصر فيه	لا يختص به
٢٣٧	٣	بانه	فانه
»	٢١	والتحقيق ان قضية	فقضية
٢٣٨	٩	ان نقيضهما	ان نقيضيهما
٢٤٠	١٣	لتعارض	كتعارض
٢٤٤	٣	ابن سريح	ابن سريج
٢٤٥	١٤	دائما	دائمة
٢٤٦	١	اي « لا يرث »	اي لا يرث
٢٥٢	٤	جفاء	خفاء
٢٥٣	٦	لا بعدو	لا يعدو
٢٥٤	١٤	العام	العموم
٢٥٥	١٨	يعتد بيها	يعتد بها
٢٥٦	١٤	سراحه	شراحه
»	٢٠	بالحالف	بالخلف
٢٥٨	١	الرجمات	الرجعيات
٢٦٢	١٣	عدو الآية	عدوا الآية
٢٦٦	٢٠	والا يلزم	والا الزم
٢٧٢	١٣	لم تعوف	لم تعرف

فهرس الابواب وأهم المباحث الواقعة في الجزء الاول من حاشية التنقيح

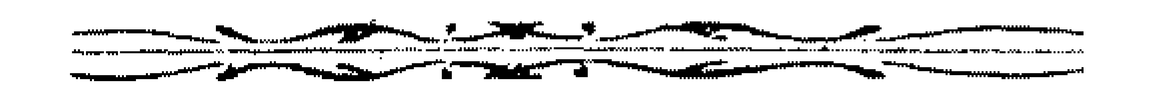
صحيفة

صحيفة

صحيفة



فهرس التراجم الواقعة في الجزء الاول من حاشية التنقيح



اصلاح ماوقع من الخطأ في الشرح

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
٦	٧	ولبس	وليس
»	٩	الثانيه	الثانية
»	١١	الكتابه	الكتابة
»	٣٢	بيهما	بينهما
»	»	واللفط	واللفظ
»	٢٧	بعرف	يعرف
٩	٣	ربجل	رجل
»	٢٢	معرفته	معرفته
١١	٣٦	غروبهما	غروبها
١٢	١	ولرسم	والرسم
»	٣٧	لصح	يصح
١٣	»	وبفرضه	ويفرض
»	»	خارحا	خارجا
»	»	يوحد	يوجد
١٤	١	عقلى	عقلي
١٥	٢٠	لعرف	يعرف
١٧	٢٣	وبقى	وبقي
١٩	٤	تفول	تقول
٢٠	٧	طن لا علم	ظن لا علم
٢٢	٢٧	القليد	التقليد
٣٢	٣٦	واصل	وأصل
»	»	القسمية	القسمة
٣٧	٢٧	قريتة	قرينة
٩	١٤	ألت	أنت
٤٧	٧	لاجني	لاجنبي
٤٨	٣٤	صرقنا	تصرفنا

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
» »	٣٦	رابح	راجح
٤٩	٣	لين	بين
٥٣	٣٣	خلق	خالق
٥٩	١٨	يون	يكون
٦٠	١٧	نقص	نفس
٦٨	١٨	لقول	نقول
» »	٣٢	ايك	إياك
٧١	٧٦	هوهو الغنى	هو الغني
٧٢	٣٥	مناكان	ماكان
٧٦	١	كلقدير	كتقدير
٧٩	٢٤	الممصول	المحصول
٨١	١٤	يحكم	ويحكم
» »	٣٣	وقها	وقتها
٨٤	٣٠	متعالى	تعالى
٨٥	٢٣	ان	أن
٨٦	٤	تبني	تبنى
٨٧	١	المتهين	المذهبين
٩٠	١٣	وجـ وب	وجوب
» »	١٩	رفيق	رقيق
٩٤	١٣	امر ء	امرئي
» »	٣٤	مايترب	مايترتب
» »	» »	المتكليف	التكليف
٩٨	٥	يم نع	يمنع
» »	١٤	التملدي	التمادي
١٠١	١٩	السير	اليسر
١٠٢	٣٣	النياب	الثياب
١٠٣	٣٠	الطيبات	الطيبات
١٠٤	٢	كللها	كلها

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
» » »	٩	لافعال	الافعال
١١٣	٣٧	ارتقاعهما	ارتفاعهما
١١٧	١	والفرق فلذلك	فلذلك
١١٩	١١	اقرارءا	اقرارا
١٢٢	٣	عربة	عربية
» » »	١٨	لـلاآلة	لـلالة
١٢٣	٣٠	بتكرر	يتكرر
١٢٥	٣٢	زبد	زيد
١٢٦	٣	انتوا	اثنوا
» » »	٤	والاثنى	والاثني
١٥٠	١	قدوم	قوم
١٥١	٣٠	النشور	النشوز
١٥٤	٢٨	لله	الله
١٥٨	١٩	حبث	حيث
١٦٠	٢١	لانسمى	لانسمي
١٦٤	٥	يقنضي	يقتضي
» » »	٣٤	اعظم ن	اعظم من
١٦٥	١٢	بحكم	يحكم
١٦٦	١٠	بقى	بقي
» » »	١	يوبد	يرد
١٦٧	٣٧	ابي لكر	ابي بكر
١٦٨	٠٤	فبوقعه	فيوقعه
» » »	٣٣	حقيفة	حقيقة
» » »	» »	فبها	فيها
١٧٠	٦	الفديم	القديم
١٧١	٤	ققط	فقط
١٧٢	٢٨	تلق	تعلق
١٧٣	٣٣	امنا	أمرا
١٧٥	٧	يصدف	يصدق

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
» » »	٣٣	رضى	رضي
١٧٩	٣٥	الشادة	الشهادة
١٨٠	٢٠	نقرر	تقرر
» » »	٢٥	وسمى	وسمي
» » »	٣٦	فيضيع	فيضيع
» » »	» »	الواحب	الواجب
» » »	٣٩	شيأ	شيئا
١٨٤	٢٣	أجرا	أجزأ
٩٠	٢	المعتذرين	المقتدرين
» » »	٢٧	واستيقتها	واستيقنتها
١٩١	١٤	بقطع	يقطع
١٩٢	٢٧	واما حصول	وأما عدم حصول
١٩٦	٩	النهى	النهي
١٩٧	١٦	لجمع	الجمع
١٩٩	١٠	يقتضى	يقتضي
» » »	٣٤	المعاملان	المعاملات
٢٠٠	٣	قالو	قالوا
» » »	٣٣	ابوا حنيفة	ابو حنيفة
٢٠١	٩	في حاله	في حالة
٢٠٦	٣٣	فتخفص	فتخفض
٢١٣	٣٠	عريب	عريب
٢١٦	٧	ومنهم يقول	ومنهم من يقول
٢١٧	٢	يريد	يزيد
» » »	٣	عدة	قاعدة
٢١٩	١	في في المحرم	في المحرم
» » »	٨	لاختيار	الاختيار
٢٢٠	٣٠	لها	بها
٢٢٢	١١	المستقيل	المستقبل
» » »	٣٥	نعدم	انعدم

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
٢٣٠	٣٢	باعنبار	باعتبار
٢٣١	٣	الشافعة	الشافعية
٢٣٢	٣٢	فامرته	فامرأته
٢٤٠	١٢	عتد	عند
» » »	٢٧	الطاهر	الظاهر
٢٤١	١٣	سريح	سرايج
٢٤٢	٣٣	مطرة	مطردة
٢٤٤	٣١	زمالنا	زماننا
» » »	٣٦	لاحاديث	الاحاديث
» » »	٣٧	لله	الله
» » »	» »	ةالما	فأما
٢٤٧	٣	بالنهمة	بالتهمة
» » »	٧	بالطن	بالظن
٢٥٠	١٦	إيمان	ايمان
٢٥٥	٢	المتبة	الميتة
٢٥٧	٢	كذلك	وكذلك
» » »	٣	لمخصصات	المخصصات
» » »	٤	ستقل	يستقل
» » »	٥	لمستقبل	المستقبل
٢٦٠	٣٠	لمتقدم	المتقدم
٢٦١	٢٨	ومساوية	ومساويه
٢٦٣	٣٦	بالرشديات	بالرشيدات
٢٦٥	٣	فهمها	فمهما
٢٦٦	١	تغير	بغير
» » »	١	فكاحها	فنكاحها
٢٦٧	٦	عد	بعد
» » »	١٩	واشنقاقه	واشتقاقه

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
« « «	٢٦	استقراره	استقرار
» » »	٣٥	قد وقيل	وقد قيل
٢٦٨	٣٢	مرحج	مرجح
٢٦٩	٣٠	البيع	البيع
٢٧٠	٢٣	فالنخصيص	فالتخصيص
٢٧١	٢	شريعة	شريعة
» » »	٤	المأخرة	المتأخرة
٢٧٢	٢٠	انفقوا	اتفقوا
٢٧٤	٢٨	الملكر	المنكر
٢٧٥	١	أناك	أتاك
» » »	٢٦	القفظ	ألفاظ

تنبيه

قد وقع اصلاح ما جرى في الطبع من التصحيف في الشرح وضربنا صفحا عن اصلاح بعض النقط الغير الخارجة الناشئة عن نقصان في اصل الحرف او تكسير فيه وذلك لا يكلف الناظر أدنى تأمل ولا يتعلق به الا المولع بسفاسف الامور ومحقراتها ،

